

国際仏教学大学院大学研究紀要

第 17 号（平成 25 年）

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. XVII, 2013

南宋における俊芿の行歴

定 源（王 招國）

南宋における俊芿の行歴

定 源（王 招國）

はじめに

中日兩國は「一衣帶水」の隣國で、長い友好的な交流の歴史がある。その長い歴史において友好の使者として兩國の間を往來した佛教徒の姿に注目すべきである。日本には、奈良時代から多くの僧侶が波濤を乗り越えて中國に渡り、逆に中國からも多くの渡來僧を迎えてきた。鎌倉時代になると、入宋僧・渡來僧を通じて兩國の佛教交流は次第に盛んになった。入宋僧は宋での滞在期間も長く、各地の名利を遊歴し、當時の高僧のもとで教學の理解に努めたことによって、宋代の佛教々團において高い評価を得るものも現れた。宋における日本僧の活躍は中國佛教史のみならず、日本佛教史上においても重視すべきである。

三百十餘年の歴史をもつ宋代は、北宋（960～1127）と南宋（1127～1279）に分かれている。北宋期は日本平安朝の藤原氏全盛期にあたり、南宋期は武士の興隆期となった鎌倉前期に相當する。周知のように、北宋期において日本側は海外に出ることを禁じ、一種の鎖國時代ともいえるので、兩國の交通はほぼ宋の商船に限られていた。當時中國に渡った入宋僧は僅かに奝然（938～1016）、寂照（生卒年未詳）、成尋（1011～1081）などに過ぎなかった。しかしながら、南宋期になって、特に南宋中期から、兩國の間に積極的な友好政策が展開し、入宋僧の数は前期に比べて何倍も増えてきたのである¹。

本稿で取り上げる俊芿（1166～1227）は、南宋中期に入宋した日本僧で

¹ 木宮泰彦『日華文化交流史』（富山房、1955 年 5 月）「北宋時代における入宋僧一覧表」（20 人）と「南宋時代における入宋僧一覧表」（109 人）参照。この数は木宮氏が言われたように、「寓目したもののみ」であるから、この他にもなお多数あったことは言うまでもない。

あり、歸國後、京都泉涌寺を開山し、新しい宋代佛教を取り入れ、特に律學の宣揚に力を注ぎ、鎌倉佛教において北京律の開祖として高く評價されている。

俊芿は、三十四歳で入宋し、その滞在はおおよそ十二年に及んだ。その期間はほぼ同時期に入宋した榮西（二回約五年）・道元（約五年）・圓爾（約五年）と比べ、最も長かったのである。俊芿の六十一年の生涯は、概ね入宋前・宋地滞在・歸國後の三期に大別することができる。三期のうち、四十六歳で歸國してからの活躍は鎌倉佛教の研究において特筆すべきであるが、宋地滞在の行歴も無視することができないだろう。ただし、俊芿に関する先行研究については、多くの論考は彼の歸國後の活動に着目しており、宋地滞在の動向については十分に注目されていなかったようである²。しかし、俊芿の最も早い傳記資料とされている信瑞撰の『泉涌寺不可棄法師傳』（寛元二年（1244）成立、以下『不可棄傳』と略稱）は宋地滞在の記事が全体の半分近くを占めており、俊芿の入宋とその成果は後世において極めて重要視されている。また、俊芿渡宋の行歴に關して南宋から明代までに成立した中國文獻においても幾つかの貴重な記述が散見される³。本稿では俊芿の傳歴を全面的に理解するため、中日兩國の文獻を取り上げ、俊芿渡宋の行歴に絞って検討を試みたい。

一、俊芿入宋の目的とその時代背景

俊芿入宋の目的については、従來、『不可棄傳』にいう「至三十有三、謂二三子曰、爲傳律、欲渡宋朝」⁴によって、戒律のため入宋したと言われ

² 俊芿に關する先行研究について、高雄義堅「不可棄法師俊芿の入宋に就いて」（『支那佛教史學』第5號、1942年）をはじめ、少なくとも40餘篇の論文を擧げることができる。そのうち、石田充之編『鎌倉佛教成立の研究—俊芿律師』（法藏館、1972年）の一書には17篇の論考が収められており、俊芿研究の大集成とも言える。

³ 俊芿に關する記述は、中國の資料にも幾つか残されている。これらを列擧してみると、次の如くである。①宋・宗鑑『釋門正統』、②宋・志磐『佛祖統紀』、③宋・北磻居簡『北磻集』、④宋・妙蓮『蓬折箴』、⑤宋・了然等、俊芿『律宗問答』、⑥宋・守一『終南家業』、⑦宋・樓鑰『攻媿集』、⑧宋・楊簡『慈湖遺書』、⑨元・盛如梓『老學叢談』、⑩明・克勤『書』。

ている。問題は、なぜ戒律のために入宋したのかである。これに関して、まず俊芿入宋前の修學情況、當時の時代背景、特に戒律の状況をすこし考える必要がある。

俊芿は、仁安元年（1166）八月十日肥後國飽田郡甘木莊（現在の熊本縣上益城益城町甘木）に生まれ、父の名は不明、母は藤原氏の出であった。生まれて三日目に、道に捨てられたことから、「不可棄」と號した⁵。七歳から佛典を読み始め、十歳のとき吾平山の學頭禪坊莊嚴から『法華經』を授けられた。十四歳になって、飯田山（現在の益城町）常樂寺の眞俊法師⁶に師事し、十八歳で正式に得度した。翌年、文治元年（1185）四月八日、十九歳で大宰府觀音寺において具足戒を受けた。十四歳から十九歳にかけて主に眞俊のもとで天台・密教の教理を刻苦勉學し、年少にもかかわらず、眞俊撰の『秘密莊嚴記』百卷の筆録を任せられたという⁷。眞俊の示寂後、その法弟である相俊に師事して引き續き天台・密教を學び、その奥義を傳授された。

實際に、俊芿は天台と密教を勉學しながら、律の教學にも志を向けたことになる。『不可棄傳』に、

暨二十七歳、喟然歎曰、生死難斷、輪轉無窮、若不戒行專精、如何證菩提⁸。

⁴ 『大日佛書』115、p. 521。

⁵ 『不可棄傳』「師曾語曰、十八部主中、有大大不可棄。彼生已、即棄大池中、魚鼈戴之、三日不死。人奇收養、我被棄事似彼相、故自號不可棄」參照（『大日佛書』115、p. 519）。

⁶ 常樂寺の眞俊について、叡山西塔院の東陽座主で、天台密教者である谷の阿闍梨皇慶四代の法孫であった忠尋（1065～1138）から天台教學を受け、『不可棄傳』には「顯密兼學、大小並達」と記述されている。田中恵春氏「天台座主東陽房忠尋師傳考」參照（『大崎學報』87、1935年、pp. 83-122）。

⁷ 『不可棄傳』「撰秘密莊嚴記一百卷、法師雖少年、掌執筆事」參照（『大日佛書』115、p. 519）。

⁸ 『大日佛書』115、p. 520。

と述べられている。即ち、二十七歳になって、戒行に専念しなければ、いかに菩提を證し得るかと歎き、禁戒の修行を志したことになる。その後、二十九歳までの二年間、南北二京、いわゆる奈良と京都を往復して、大小乗の戒律を尋ねていた。凝然（1240～1321）撰の『東大寺圓照上人行状』の巻中に、

昔俊苧法師、來至南都、值勝願院蓮迎上人、聽行事鈔。後往大宋、值如庵了宏律師、大傳律藏⁹。

とある。これによって、入宋前の俊苧は、南都（奈良）において勝願院の蓮迎上人から唐の道宣（596～667）『四分律行事鈔』を學んだことが分かる。俊苧が南都において中國の律學を研修したことは、後に入宋の意志を固めた契機の一つとなった可能性がある。

なお、俊苧は南北二京を往來して戒律を研鑽したが、なかなか満足できず、ついに二十九歳で故郷の肥後に歸り、筒嶽（現在の熊本縣荒尾市附本町）に正法寺を建て、坐禪、勤行を重ねたほか、僧徒や在家者に菩薩戒を授けたのである。三十歳の時、密教作法を行い、不動明王を祈願して大檀那であった秦小大夫の娘の病氣を治したこともあった¹⁰。要するに、入宋前の俊苧は律學を勉強しながら、天台や密教を併修したことが窺い知られる。

俊苧の入宋前は、いわゆる鎌倉前期にあたり、當時は奈良と京都における律學の傳統は必ずしも一致していなかったようである。周知のように、鑑眞（688～763）が唐の天寶十二年（753）に日本に渡來し、翌年、道宣の『戒壇圖經』によって東大寺に戒壇を設け具足戒を授けたのである。のちに唐招提寺を建立して主に道宣の南山律宗という律學を宣揚した。つまり、南都における律學は唐僧鑑眞の影響によって奈良の東大寺と唐招提寺を據

⁹ 凝然撰『東大寺圓照上人行状』、東大寺教學部編、1977年、p. 7。

¹⁰ 「二十九、歸于本國、蟄居筒嶽。伐拂松杉、芟夷荆棘、建一伽藍、號正法寺。二時坐禪、三時勤行。…（中略）…又檀那當國在廳秦小大夫娘、生年十九、腹病彌留。…（中略）…法師獨演說不動明王、能延六月。…（中略）…病苦遂愈、身心爽淑、父母愉悅、將歸于家」參照（『大日佛書』115、pp. 520-521）。

點とし、主に『四分律』による道宣の南山律を重視する傳統を持ったことになる。一方、北京の場合は、入唐の經驗を持つ最澄（767～822）によって菩薩戒本の『梵網經』に基づいて大乘圓頓戒壇の獨立を宣言した。最澄の立場は『梵網經』に説く戒律だけで僧の資格が十分備わることを主張し、戒律條規の形式に拘らず大乘の精神を重視した。更に、『四分律』を中心とした南都の自利的な小乗律を痛烈に批判したこともある。

實は、平安末期まで、いちおう大小戒律の條規に従っていたが、戒律の詳細な實踐方法を知らず、戒制・行儀に對する解説の見解にも分岐を生じたのである。例えば、無住（1226～1312）撰の『沙石集』（弘安二年（1279）成立）第三・律學者之學與行相違セリ事の項には、

唐龍興寺ノ鑑真和尚、聖武天皇御宇、(本) 朝來テ、南都ノ東大寺、鎮西ノ觀音寺、下野ノ藥師寺、三ノ戒壇ヲ立給シ。毘尼ノ正法ヲヒロメ、如法ノ受戒ヲ始メ行セシカトモ、時キウツリ儀スタレテ、中古ヨリ只受戒トイヒテ諸國ヨリ上アツマリ、戒壇ハシリメクリタル計テ、大小ノ戒相モシラス、化制ノ行儀モ辯ス¹¹。

と指摘されている。このように、當時の僧團において僧侶らが興に乗じて戒律を守らないという事態が生じ、戒律の條規は次第に形式化して衰微していった。同集第三は次のように傳えている。

戒行ヲ守ルト雖モ、涅槃ヲ期セスシテ、渡世ヲ意トスル故也。此ノ人供養ヲ受クヘカラスト云ヘリ。マシテ破戒無慚ニシテ、出家ノ形トシテ解脱ヲ期セサリカ、空ク供養ヲウルヲハ、賊分齋トテ、賊分ト云ヘリ。或「禿居士」トモナツク、「袈裟ヲキタル獵師」トモ云ヘリ。悲シカルヘキ末代也¹²。

¹¹ 土屋由里子『内閣文庫藏「沙石集」翻刻と研究』、笠間書院、2003年3月、p. 127。また、凝然撰『東大寺圓照上人行狀』に「然震旦古來解四分律將二十家。傳日域者、智首・法礪・懷素三家、現行于世。定賓律師唯釋礪疏、講師聽衆、於三家疏、各隨所樂、料簡律文」參照（東大寺教學部編、1977年、p. 2）。

こうした状況を受けて、当時の佛教界では實に戒律復興の動きが見られたこともあった。例えば、實範（?～1144）は多くの戒律著作をなし、南都の中川寺と興福寺を中心に戒法を復興した¹³。實範の戒法復興への志は、興福寺の藏俊、そして藏俊からその弟子覺憲、および貞慶まで受け継がれていった¹⁴。このように、鎌倉時代における戒律状況はようやく復興の兆しが見えてきたようである。

先にも触れたように、俊芿は二十七歳から二十九歳までの二年間、南北兩京を往復し、特に南京における勝願院の蓮迎上人のもとで『四分律行事鈔』を聴講したが、当時の佛教々團における僧侶生活は物質的享樂を求め、墮落の一途をたどったのが事實である。これは戒行に専念した俊芿にとって、戒律のための入宋志願を一層固くさせる要因となった。このように、俊芿入宋の目的は、ほぼ同時期に入宋した榮西、道元など禪僧らと比べて見ると、極めて異なっており、ある意味で當時の實情の一面を反映したといえよう。

また、俊芿入宋の念願を實現した背景には、當時の宋日兩國間の交通を無視することができない。

北宋の初め、太宗の時期（977～996）から杭州に兩浙市舶司を設置して海外貿易を統制した。眞宗の咸平二年（999）九月、杭州と明州にそれぞれ市舶司を増置したが、神宗の元豐三年（1080）になって、日本への商船を明州舶司の管轄に限定した。當時、日本では海外に出ることは禁じられていたが、二年ごとの貿易通航が許可されたようである。そのため、北宋期の入宋僧は大體、商船を通じて中國に渡り、五臺山、天台山などの聖地を巡禮したのが殆どである。

¹² 土屋由里子『内閣文庫藏「沙石集」翻刻と研究』（笠間書院、2003年3月、pp. 171-172）。

¹³ 凝然撰『東大寺圓照上人行狀』に「保安三年壬寅、鑑眞和尚來朝已後、惣經三百七十一年、其時中川本願實範上人、酬興福寺西金堂衆欣西大德之請、廣檢律藏。專依律抄、造戒壇式一卷、製別解脫一軸、中興戒法」參照（東大寺教學部編、1977年、p. 2）。

¹⁴ 『アジア佛教史・日本編』V、鎌倉佛教3、第三章「南都佛教の復興・戒律の廢頽」參照（佼成出版社、1972年、pp. 197-199）。

ところが、南宋期になって、兩國の間に積極的な友好政策を展開しており、宋日の交通が再び活潑になってきた。しかし、日本との直接貿易地としては北宋と同じく兩浙の地方に限られていた。南宋の高宗期（1127～1161）には兩浙の市舶司が秀州華亭縣に置かれ、杭州、明州、温州、江陰軍（現在の江蘇常州市江陰縣）の四つの市舶司が統轄されたことになる。光宗の紹熙元年（1190）には、杭州の市舶司が、さらに寧宗の慶元元年（1195）に、温州、秀州、江陰軍の市舶司が廢され、残るのは明州の市舶司だけとなった。『宋史』卷四百九十一の記事によれば、淳熙三年（1176）に日本船が明州に漂着し、淳熙十年（1183）には日本人七十三名が秀州に着き、紹熙四年（1193）には同じ秀州、また泰州に到着した日本人があったという¹⁵。

一方、南宋期にあたる日本側では、ちょうど平氏の政權から鎌倉時代に移り、民間の自由貿易が認められ、貿易港として前期と同様筑前の博多津が主要な役割を担ったのである。俊芿は入宋の際、弟子の安秀・長賀とともに、商人莊次郎の商船に乗って、博多津を出港し、およそ半月かかって常州の江陰軍に着いたのである。先にも触れたように、慶元元年（1195）以降、兩浙の市舶司は明州の貿易港のみとされたが、俊芿入宋の場合をみると、実際に例外もあったことが認められ、この事實は注意すべきである。

俊芿入宋の時期は、宋室南渡（1127）後の七十二年にあたり、南宋中期と言ってもよい。この期間、宋日の通商が更に盛んとなり、それに伴って、當時入宋した日本僧の数は以前より格段に増加していった。それと同時に、南宋から日本に渡航する、いわゆる中國の渡來僧も現れてきた¹⁶。要するに、宋日間の頻繁な交通は、俊芿入宋の悲願を果たす有利な条件となったわけである。

¹⁵「(淳熙)三年、風泊日本舟至明州、…(中略)…十年、日本七十三人復飄至秀州華亭縣、給常平義倉錢米以振之。紹熙四年、泰州及秀州華亭縣、復有倭人、爲風所泊而至」と見える（『二十五史』36・『宋史』、臺灣・藝文印書館・1967年、p. 5866）。

¹⁶ 木宮泰彦『日華文化交流史』の「來朝宋僧一覧表」（14人）参照（富山房、1955年5月。pp. 388-389）。

二、南宋において遊學した寺院

周知のように、京都泉涌寺は俊芿によって創建された伽藍である。その創建にあたり、承久元年（1219）十月、俊芿の手による『造泉涌寺勸進疏』には次のように記されている。

俊芿、去建久末年、志道度大洋、在唐一紀。遊學積歲、歸朝九春、守拙從容、事不獲已、將遂宿懷、所以親臨中華之寺模、兼尋西幹^(ママ)之古風、建立伽藍之依規¹⁷。

建久末年（正治元年）、南宋慶元五年（1199）に俊芿は佛法を志して入宋し、一紀（十二年）にわたって遊學した。歸國の九年後、渡宋の宿志をはたすため、中華（宋）寺院の様式に基づき、さらに西乾¹⁸の古風を探り泉涌寺を建立した。『不可棄傳』で「親模大宋儀則者、唯此一寺而已」¹⁹と指摘されたように、泉涌寺の儀則はかなり宋代寺院に倣ったものであった²⁰。それでは、俊芿は宋地滞在の間にどのような寺院を遊學したのか。

北宋期の入宋僧と違い、南宋期の入宋僧はほとんど五臺山などの北方へ赴こうとしても、結局、志が果たされず、南方の天台山を中心にして兩浙

¹⁷ 『泉涌寺史・資料篇』（法藏館、1981年、p. 6）。

¹⁸ 明の元賢撰『禪林疏語考證』卷一に『事苑』を引いて「西乾、即天竺國五印土、或云西天」と見える（『續藏經』112、p. 797）。

¹⁹ 『大日佛書』115、p. 529。

²⁰ その中、宋代寺院の十六觀堂が泉涌寺に建立されたことについては、既に高雄義堅氏と小川貫弑氏の論考がある。高雄氏「不可棄法師俊芿の入宋に就いて」（『支那佛教史學』5・3-4、1942年）参照。小川氏「十六觀堂とその實踐」（『小笠原・宮崎兩博士華甲記念史學論集』龍谷大學史學會、1966年）参照。

それ以外に、宋儀則の泉涌寺への影響として注目すべきなのは、泉涌寺における宋代寺院の三世佛制、轉輪寶藏建立である。三世佛制の場合は『泉涌寺殿堂房寮色目』において「右佛殿者、安置釋迦過去佛丈六、彌陀現在佛丈六、彌勒未來佛丈六三世之教主、以爲一寺崇仰之本尊也。大唐諸寺並皆如此」。寶輪法藏の場合は「右輪藏者、安置唐本一切經、於八角輪層之中。若有人一轉此藏、則擬轉讀一切經一藏也。起自梁傳大士、彌勒化身也、利生之門、至今宋朝以爲盛矣」とある。

路の境内で参學した。理由は宋室南渡の後、北方が戦乱の地となったことによるだろう。南宋における俊芑の足蹟については『不可棄傳』では「遊兩浙名境」と述べられている。この「兩浙名境」は、『元亨釋書』では「兩浙名藍」²¹となっており、即ち兩浙²²の名刹を遍遊したことを意味している。

以下では、俊芑が遊學した寺院、所謂「兩浙の名藍」を検討してみたい。

（一）天台山の寺院

天台山といえば、國清寺を始め多くの寺院があり、天台宗の本據地として知られている。従来、北方の五臺山とともに、唐宋時代において空海・最澄・圓仁・圓珍・成尋・重源など日本僧が訪れた聖なる巡禮地の一つである。天台山の寺院と日本僧の關係は、すでに齋藤忠氏²³によって詳しく論考されている。ここでは齋藤氏の研究を踏まえ、『不可棄傳』の記録により俊芑の歴訪した天台山の寺院を紹介したい。南宋における俊芑の足蹟を考察すると、少なくとも三回にわたって天台山を訪れたことがあり、計一年ほど天台山に滞在したことが知られる。

慶元五年（1199）五月、俊芑が商船で常州の江陰軍に着いた直後、都の杭州を經由して、まず天台山に参詣し、石橋の五百羅漢に茶を以って供養した。天台山の石橋は石が橋のように斷崖にまたがっており、山中の景勝地の一つである。そこには瀑布寺（石梁寺）²⁴という寺院があり、従来五百

²¹ 『大日佛書』115、p. 521。

²² 兩浙とは、『宋史』卷八十八・地理志第四十一（『二十五史』31・宋史二、臺灣・藝文印書館、1967年、p. 1072）によれば、北宋の神宗熙寧七年（1074）に浙東路と浙西路に分けられ、その後、合わせて一路とされた。南宋期になって、浙西路には帝都臨安（杭州）をはじめ平江・鎮江・嘉興の四府、安吉・常・嚴の三州、江陰の一軍が含まれ、浙東路には紹興・慶元・瑞安の三府、婺、台、衢、處の四州が含まれた。その地域の範囲は、現在、浙江省の全域、上海及び江蘇省の一部に相當する。

²³ 齋藤忠『中國天台山諸寺院の研究』（第一書房、1999年、pp. 143-145）の第四章には「天台山と俊芑」の一節がある。

²⁴ 道宣撰『續高僧傳』卷二十九に「隋天台山瀑布寺慧達傳」と見える（『大正藏』

羅漢の應身地としてよく知られている。天台山における五百羅漢は唐代から寒山・拾得の物語によって中國社會において根強く信仰されている。俊芿以前に入宋した日本僧の成尋は天台山を訪れた時、俊芿と同じく茶を以って五百羅漢に供養したと伝えられる²⁵。俊芿は天台山の五百羅漢に供養し、暫くして四明の雪竇中巖に移った。これは初回目の登山である。

二回目の天台山の歴訪について、『不可棄傳』では次のように記述している。

又、嘉泰二年十月初五日、離四明、去到天台山、道猷開山赤城寺、過一冬。同三年春、到佛隴智者塔院旦歇。四月初五日、到天台隱居銀地道場佛隴大慈寺、結夏安居²⁶。

俊芿が再び天台山に登った時は初回から二年五ヵ月後、嘉泰二年（1202）十月五日であった。今回俊芿が遊歴したところは赤城寺・智者塔院・佛隴大慈寺の三つの寺院であることが確認できた。

赤城寺は、道猷²⁷によって開山され、山名に因んで寺名とした。道猷以降、章安灌頂（561～632）、荆溪湛然（711～782）が歴住し、天台教學の傳統をもつ寺院として有名である。嘉泰二年（1202）十月、俊芿は四明を離れて天台山に登り、最初に赤城寺に一冬（三ヵ月）ほど住居した。翌年、嘉泰三年（1203）の春、赤城寺より近くの智者塔院に赴き、暫く滞在して、同年四月五日に銀地道場と呼ばれている佛隴の大慈寺に移り、「結夏安居」に参加した。智者塔院は天台宗の開祖であった智顗（538～597）の眞身舍利を安置したところであり、眞覺寺とも稱する。智顗が開創した天台宗は

50, pp. 694ab)。

²⁵「辰時參石橋、以茶供羅漢」とある。平林文雄『參天台五臺山記一校本並に研究一』（風間書房、1978年、p. 32）。

²⁶『大日佛書』115、p. 521。

²⁷道猷の傳記については、『高僧傳』卷十一、『法苑珠林』卷三十九などの資料が見出せる。道猷の生卒年は未詳であるが、西晉期、敦煌の人、曇猷あるいは法猷ともいい、幼年から苦行して禪定を學び、南方に移って剡州（現在の浙江嵊州市）の石城山に止住し、のち天台赤城山に赴き石室を築いて坐禪したと伝えられている。

日本佛教へ重大な影響を与えたので、天台山に登った日本僧の殆どが智者塔院まで訪れている。

また、大慈寺について、『嘉定赤城志』卷二十八「教院」の項に、天台教學の寺院として著録されている。南北朝の齊の中興二年（502）に建てられ、隋代になって修禪寺と謂い、國清寺の創建後、寺を改めて道場²⁸となった。唐代になって、禪林寺を改め、白色の土地に因んで銀地道場と稱される。唐末の會昌廢佛で破壊され、咸通八年（867）に再建された²⁹。宋大中祥符元年（1008）七月今の寺額を下賜されたという³⁰。

今回天台山に登った俊苒の主な活動は、やはり大慈寺で行われた「結夏安居」に参加したことである。結夏安居とは、そもそもインドの佛教徒が四月十五日から七月十五日までの三ヶ月の雨季の間、洞窟や寺院に籠もり修行に専心した行事の一つである。中國佛教の寺院ではそれを繼承して年中の行事としてほぼ毎年行われている。明の田汝成『西湖遊覽志餘』卷十四に、

宋時僧家、以四月十五日結制、安居刹院、不敢起單雲遊。…（中略）
…至七月十五日、設齋解制、謂之法歲周圓³¹。

といったように、宋代寺院の結夏安居は傳統と同じ四月十五日から禁足し、

²⁸ 寺を道場と爲したのは、恐らく唐の梁肅撰「台州隋故智者大師修禪道場碑銘」の「陳朝崇之置寺曰修禪、及隋建國清、廢修禪號、爲道場」によるものである。『台州金石録』卷一、『石刻資料新編』15、新文豊出版、p. 10982。

²⁹ 大慈寺の歴史については、『嘉定赤城志』卷二十八に「舊經云、齊中興二年建。蓋顓思修初地、及定光授記銀地之所。定光所居號金地、此號銀地、皆以土色名之。…（中略）…隋剋國清、乃更寺爲道場。唐會昌中廢、咸通八年重建。國朝大祥符元年改今額。其法堂曰淨名、以顓嘗講是經故也」參照（『宋元方志叢刊』7・中華書局、1990年、p. 7498）。

³⁰ 成尋『參天台五臺山記』卷一に「大宋三朝大中祥符元年戊申七月初三日辛酉、敕改禪林寺名大慈寺」參照。平林文雄『參天台五臺山記一校本並に研究』（風間書房、1978年、p. 28）。

³¹ 明の田汝成『西湖遊覽志餘』、上海古籍出版社、1980年10月、p. 278。

七月十五日の解制日まで外出することができない。これは「法歳周圓」と呼ばれる。俊芑は大慈寺で結夏安居に参加したので、二回目の天台山滞在時期は少なくとも嘉泰二年の冬から同三年（1203）の七月十五日までに限定することが可能である。

『不可棄傳』によれば³²、俊芑が大慈寺を去る契機となったのは、安居の期間中、天台學の最高權威とも言うべき華亭超果寺の北峰宗印の名を聞き、その學風を慕って超果寺に行くことを決意したことがあるという。

大慈寺を辭去した時期について、嘉泰三年（1203）七月十五日以降と推測したが、これは華亭の超果寺に到着した日から逆算しても分かる。北峰宗印の手による「法語」の中に、

日本俊芑法師、慶元之末、來遊大宋、…（中略）…嘉泰四年、抵華亭超果³³。

とあり、華亭の超果寺に至る年次は嘉泰四年（1204）と明記している。天台山から浙西の華亭まで約三百五十キロの距離があり、嘉泰三年（1203）七月十五日以降に、天台山から退去しても時間的餘裕が十分にあるので、經由地であった都の杭州寺院を訪問しても不思議ではなからう。

三回目の天台山の訪問については、『不可棄傳』にある次の記録から推測できる。

於今度者、縱雖師命、其不可赴。逮至三月、出超果遊台州³⁴。

『不可棄傳』は、開禧三年（1207）三月、華亭の超果寺に住居した俊芑は、北峰宗印の師命により三年間臥床した華亭章氏のため密教の不動法を

³²「結夏安居、其間每聞、浙西有印講師、實爲法門之棟梁、世間之明眼。於是法師、深慕其道、荷笈千里到秀州超果教院、北峰輪下、禮師請業」參照（『大日佛書』115、p. 521）。

³³「清衆規式並十六觀堂記・法語」（『俊芑研究』、p. 399）。

³⁴『大日佛書』115、p. 523。

修じたが、再び發病して、師命による不動法を再修しても治らないので、超果寺を離れ台州に赴いたと傳えている。台州は現在の天台・臨海・黄巖を含む広い地域を指すが、當時天台山を中心とした佛教の状況を考慮するならば、台州とはやはり俊芣がかつて二度遊學した天台山を指すと考えてよかろう。

（二）奉化の雪竇中巖と餘杭の徑山寺

まず、雪竇中巖は、四明奉化縣の雪竇山を指し、その山は四明山の支脈で、應夢山・乳峰山ともいう。山中の千丈巖の近くに彌勒道場と言われる雪竇寺がある。五代の永明延壽（904～975）が雪竇寺に住した時、「孤猿叫落中巖月、夜客吟殘半夜燈。此境此時誰會意、白雲深處坐禪僧」³⁵という有名な偈を残した。またこの寺は雪竇重顯（980～1052）の住居地としてもよく知られている。

前にも触れたが、俊芣入宋の慶元五年（1199）五月、天台山に參詣して五百羅漢に供養した後、直ちに奉化雪竇中巖に行き、同年十月頃までそこに滞在した。その時、思岳禪師（後述）に師事して禪に參じたが、暫くして餘杭の徑山寺に移り、雪竇中巖における俊芣の詳細な行動は不明である。

次に、餘杭の徑山寺について、杭州の西北五十里にあり、唐玄宗の天寶の初め（742頃）に國一法欽（714～792）禪師が庵を結んで幽居し、大曆四年（769）代宗の勅命によって建立された。宋代になって、臨濟僧の無畏維琳（？～1119）、圓悟克勤（1063～1135）が歴住しており、特に大慧宗杲（1089～1163）がそこで看話禪を提唱した。俊芣以後、東福寺の開山である圓爾辨圓が、徑山寺で無準師範（1177～1249）に師事して臨濟系の楊岐禪を日本に伝えてきたことは最も注目するところである。

俊芣は慶元五年（1199）十月十四日徑山寺に到着し、翌年の春まで約三ヵ月ほど滞在した。當時、徑山寺の住持は蒙庵元聰であった。蒙庵元聰に關する行實は後述するが、ここでは俊芣が徑山寺に在住していた間に、火災に遭遇した可能性に言及したい。即ち、樓鑰（1137～1213）が書いた

³⁵『大正藏』49、p. 857a。

「重建徑山興聖萬壽禪寺之記」の中に次の記事が見られる。

蒙庵禪師元聰、以慶元三年、自福州之雪峰、被旨而來。道譽隆洽、不媿前人。五年仲冬、行化浙西而回祿挺災、烈風佐之、延燔棟宇、一息而盡³⁶。

上記の引文によれば、慶元三年（1197）に蒙庵元聰は勅命により福州の雪峰から徑山寺に移住した。同五年（1199）十一月に教化のため浙西に行った間に、徑山寺は回祿（火災）にかかり、殿宇が烏有に歸した。これと同様の記述は呉詠撰の「徑山禪寺重建記」にも見える。即ち、

先是慶元己未冬、龍王殿災、精廬佛宇、一夕而盡。住持僧元聰、治故而復新之³⁷。

「慶元己未」は慶元五年（1199）である。この内容は樓鑰の記事とほぼ合致しているが、龍王殿をも焼失してしまったと伝えられている。火災が起きたのは慶元五年の冬で、これはちょうど俊苐の徑山寺到着後一ヵ月未満の出来事であった。前掲した樓鑰の「重建徑山興聖萬壽禪寺之記」によれば、火災の翌年（1200）の春³⁸、住持僧であった蒙庵元聰が再建を始め

³⁶ 清の阮元編『兩浙金石志』卷十、『石刻資料新編』14・地方類・浙江、臺灣・新文豐出版、1977年、p. 10444。

³⁷ 『徑山志』所收（『中國佛寺史志彙刊』第一輯・32冊、臺灣・明文書局、1980年、p. 634）。實は後掲する『後樂集』十八卷收載の「徑山蒙庵佛智禪師塔銘」の冒頭にも「慶元丁巳夏、徑山寺闕住持、有旨以命僧元聰、後數年、寺燼於火、不二年、元聰新之」と見える。「慶元丁巳」は慶元三年（1197）で、數年後の火災は慶元五年（1199）のことであろう。『文淵閣四庫全書』1169・集部、上海古籍出版社、1989年、pp. 734-735。

³⁸ 樓鑰の「重建徑山興聖萬壽禪寺之記」に「蓋其百工兢起、衆志孚應。始於六年之春、成於嘉泰改元之夏、閱月才十餘、而變瓦礫之區爲大寶坊」とみえる。阮元編『兩浙金石志』卷十、『石刻資料新編』14・地方類・浙江、臺灣・新文豐出版、1977年、p. 10444。

ていた。『不可棄傳』の記録を照らしてみれば、その時、俊芣は徑山寺を離れ、「復び四明に往き、景福寺の如庵律師に依止」³⁹したという。徑山寺は當時、南宋の五山第一となっていなかったが、有名な禪刹に間違いない。にもかかわらず、俊芣はなぜ徑山寺に三ヵ月しか滞在しなかったのか。これはやはり慶元五年十一月の火災の影響が大きかったのではないかと考えられる。

徑山寺と雪竇中巖とはいずれも當時の有名な禪刹である。俊芣が宋地滞在の初期にこの二つの禪寺に訪問したことは、宋禪への関心を持っていたことを示唆している。ちなみに、俊芣は恐らく徑山寺を訪れた最初の日本僧である。

（三）四明の景福寺

四明（現在の浙江省寧波市）は、明州ともいい、宋代において對外の貿易港として日本との交流が盛んであった。俊芣入宋の直前、日本僧の榮西が四明天童寺の住持である虚庵懷敞のもとで禪を學び、同寺の千佛閣を修建したこともあったと伝えられている⁴⁰。慶元六年（1200）の春、俊芣は徑山寺を去り、四明に赴き、景福寺の如庵了宏律師に師事し、律學の研鑽に努めていた。

『寶慶四明志』卷十一によれば⁴¹、景福寺は子城（現在の寧波市内）から南二里半に位置し、もと水陸蓮花院といい、宋の太祖建隆二年（961）に再建され、大中祥符三年（1010）に宋眞宗の勅により景福寺の名が下賜されたという。俊芣の景福寺での動向について、日山守一述の『終南家業』

³⁹『大日佛書』115、p. 521。

⁴⁰樓鑰の「天童山千佛閣記」に「日本國僧千光法師榮西者、奮發願心、欲往西域、求教外別傳之宗。若有告以天台萬年爲可依者、航海而來、以師爲及遷天童。…（中略）…它日歸國當致良材以爲助師、曰未幾遂歸、越二年果致百圍之木」とみえる。『攻媿集』卷五十七、『四部叢刊』初編・集部、臺灣・商務印書館、1975年、pp. 529。

⁴¹『寶慶四明志』卷十一に「景福寺、子城南二里半、舊號水陸蓮花院。皇朝建隆二年建、大中祥符三年、改賜今額」とある（『宋元方志叢刊』5・中華書局、1990年、p. 5132）。

の卷二に、

日本芺師、爲法之切、於慶元間、泛舶東來。彼時先師如庵開法景福、
芺即依學、十有餘年⁴²。

と記されている。修學の期間は、上文末に「十有餘年」と言われているが、『不可棄傳』では「僅跨三年」と記しており、実際には慶元六年（1200）の春から、嘉泰二年（1202）十月五日にかけて、ただ三年のみだと考えられる。

また、『不可棄傳』によれば、嘉定四年（1211）の春、歸國直前の俊芺は、約八年半ぶりに景福寺を再訪したという⁴³。當時、如庵了宏がすでに示寂しており、俊芺を迎えてくれた人は景福寺の道常であった。俊芺以降、理宗端平二年（1235）に入宋した圓爾は宋地に到着した直後、景福寺にも行ったようである。これは『東福開山聖一國師年譜』の嘉禎元年（1235）の項に、次のように記されている。

四月船出平戸津、經十寅夕、到宋明州、即理宗端平二年。寓城景福律院、聽月公開遮之說⁴⁴。

圓爾は景福寺に寓居した時、月公（未詳）から律學の「開遮の説」（開は行爲の許可、遮は禁止をいう）を聞いた。これは俊芺が遊學した三十四年後のことである。これによって、景福寺が依然として律の教學を維持し、しかも入宋僧との関係を持ち續けていたことがわかる。ただし、残念ながらことに、宋代以降、景福寺に関する記録が乏しく、日本僧との関係は不明である。現在、寧波の城隍廟となり、昔日の寺院の面影はまったく失われてしまった。

⁴²『續藏經』105、p. 722。

⁴³『大日佛書』115、p. 526。

⁴⁴『大日佛書』95、p. 132。

（四）華亭の超果寺

華亭は、現在の上海市松江縣に位置する。唐の天寶元年（742）に華亭縣が置かれた。慶元元年（1195）兩浙の浙西路の秀州に屬し、雲間ともいう。南宋期における華亭の佛教狀況について、宋の楊潛撰『紹熙雲間志』卷中・寺觀の項には次のように記述されている。

浙右喜奉佛、而華亭爲甚、一邑之間、爲佛祠凡四十六。緇徒又能張大事、亦可謂盛矣⁴⁵。

この記録は紹熙年間（1190～1194）頃の浙右（浙西）華亭佛教の盛況を述べているものである。俊芣が華亭超果寺に至った年は嘉泰四年（1204）であつたので、ちょうど紹熙年間の直後にあたる。

超果寺は『紹熙雲間志』卷中・寺觀の項にも収められている。これによれば⁴⁶、唐の咸通十五年⁴⁷に心鏡（鑑）禪師⁴⁸によって開山され、初めに長壽寺といい、宋の治平元年（1064）に超果寺と改稱された。有名な天台僧であつた惟湛（1009～1073）⁴⁹が居住し、積極的な教化活動を行い、熙寧五年（1072）に天台教院⁵⁰が設置され、まさに天台教學の傳承を有した寺院である。

⁴⁵ 『宋元方志叢刊』1、中華書局、1990年、p. 22。

⁴⁶ 「超果寺在縣西三里、本名長壽寺、唐咸通十五年、心鏡禪師造。…（中略）…治平元年改今額、有觀音大士像」參照。『宋元方志叢刊』1、中華書局、1990年、p. 24。

⁴⁷ 咸通の年號は十四年のみで、『紹熙雲間志』の記録は誤りである。

⁴⁸ 心鑑禪師（釋藏奘）は、贊寧『宋高僧傳』卷十二の立傳（『大藏經』50、pp. 778-779）があり、これによれば、釋藏奘は華亭の人、早年に道曠禪師につき出家し、長壽寺を建て住居した。七十七歳で示寂、奉勅して心鑑と名づけられた。從來、鏡と鑑の二字（『廣雅・釋器』鑑謂之鏡）は通用なので、心鏡禪師は心鑑禪師ではないかと考えられる。

⁴⁹ 「秀州超果惟湛法師行業記」參照、元照『芝園集』卷上に所收（『續藏經』105、pp. 583-584）。

⁵⁰ 天台教院について、宋の陳舜俞撰「超果寺天台教院」に「院既大成、嚴像且畢。…（中略）…熙寧五年正月辛巳記」と見える。『至元嘉禾志』卷十九所收（『宋元方志叢刊』5・中華書局、1990年、pp. 4556-4557）。

俊芿の超果寺の滞在期間について、従来の研究では言及しておらず、ただ『不可棄傳』に八年ほど北峰宗印に師事したとの記録があるのみである。北峰宗印の傳歴については後述するが、『釋門正統』卷七の記録によれば、北峰宗印は杭州の上天竺寺・華亭の超果寺、平江の北禪寺を歴住したが、超果寺の住持年次は不明である⁵¹。『不可棄傳』の記録からみると、俊芿が北峰宗印に出會った時と別れを告げた時、いずれも超果寺に止住していた時期の出来事なので、北峰宗印に師事した八年とは超果寺の滞在期間と見なすことができるかもしれない。

ただし、北峰宗印に八年ほど師事したことに些か疑問がある。というのは、北峰宗印の手になる資料の内容と、八年師事したこととは齟齬をきたすからである。前掲した北峰宗印の「法語」で示したように、俊芿が始めに超果寺に至った年は嘉泰四年⁵²（1204）であって、少なくともこの年から北峰宗印に師事したと見なければならぬ。問題は、俊芿がいつ北峰宗印のもとを離れたのか。これについては北峰宗印の「唯心淨土説」に次のように記載されている。

今告別歸本國、水陸千萬里、吾年逾耳順、忍土難期再會。…（中略）
 …皆大宋嘉定三年大歲庚午解制日、住嘉興府嘉亭縣超果天台教院、北峰沙門宗印書⁵³。

上文は嘉定三年（1210）の解制日（七月十五日）に北峰宗印によって華亭の超果寺で書かれたものである。ここで六十歳を過ぎた北峰宗印は、俊芿の歸國にあたって、もはや再會の時はあるまいと述懐している。この記事によって分かるように、俊芿の北峰宗印に師事した期間は嘉泰四年

⁵¹『續藏經』130、pp. 883-885。

⁵² 俊芿が嘉泰四年超華寺に到着したという別の傍證として、『不可棄傳』に俊芿が初めて華亭超果寺に到着したとき、北峰宗印が語った「法師自二十七歲斷蚕衣、十有餘年内外著布」の語がある。嘉泰四年（1204）俊芿は三十八歳で、二十七歳の頃から蚕衣をつけないことから数えて、「十有餘年」と一致する。

⁵³「唯心淨土説」（『俊芿研究』、p. 400）。

（1204）から嘉定三年（1210）までおよそ七年のみである。

實は、俊芺が華亭超果寺に滞在した期間に、少なくとも三回、周邊の地域へ足を延ばしたことが知られている。初回目は既述したように、開禧三年（1207）の春、台州に行ったこと。二回目は北峰宗印、南翔寺の遠法師とともに、湖州の寶雲寺に行ったこと（後述）。そして三回目は嘉定元年（1208）超果寺を去り、杭州に赴き律學に關する五十問などの活動を行ったことである。これによって、嘉定三年（1210）に書かれた「唯心淨土說」は俊芺が杭州から再び超果寺に戻った時、北峰宗印から授けられたものではないかと考えられる。

華亭の超果寺における俊芺の活躍について、北峰宗印に師事して天台學に努めていた一方、更に注目すべきなのは、超果寺において密教の不動法、七佛藥師法を修じたことである。密教の作法を修じた契機となったのは、何かの病氣にかかった華亭在家者の要請である。俊芺は作法によって多くの靈驗を感得しており、ついに在家者の病氣を治した。靈驗の説話は別にして、ただ俊芺と交流した華亭の在家者を列舉すれば、章氏、官人周大孺人⁵⁴、周阿兄、及び官人貢士の周冕、官人錢家⁵⁵などが見えている。かれらの詳細については不明であるが、「官人・貢士」の肩書きなどからみると、一般の在家者といっても、一定の地位をもつ當地の知識人と見てよからう。

（五）杭州の寺院

宋室南渡以降、杭州は全國の政治、經濟、文化の中心地となった。當時

⁵⁴ 北礪居簡の『北礪詩集』卷一に「化周大孺人長明燈」の詩がある（『禪門逸書』初編 5、臺灣・明文書局、1980 年、p. 7）。北礪居簡の文集には華亭の寺院にかかわる文章が幾つか見出せるという事実から見て、北礪居簡は華亭佛教との関係が深いことが豫想される。したがって、『北礪詩集』卷一にいう周大孺人とは俊芺と交渉した周大孺人と同一人物ではないかと考えられる。

⁵⁵ 華亭での官人錢家が誰かは分からないが、『釋門正統』卷七・北峰宗印傳に「（前略）繼領超果、易門南向、講閣懺院、肅圓通香火、朝旨優之。縣尹錢閭、苦旱。師曰、勉釋疑誤、結觀音期七日、必得雨至」（『續藏經』130、1977 年、p. 0884）と見える。華亭縣尹の錢閭は苦旱のため北峰宗印に依頼して祈雨を行ったことがあったので、この縣尹の錢閭は俊芺と交渉した官人錢家と同一人物である可能性が高い。

の杭州における佛教寺院は明の田汝成『西湖遊覧志餘』卷十四の「方外玄蹤」に、

杭州内外及湖山之間、唐已前爲三百六十寺。錢氏立國、及宋朝南渡、增爲四百八十寺、海内都會、未有加於此者也⁵⁶。

と記されている。當時、杭州の寺院数は四百八十寺にのぼり、他の都會と比較して最も多かった。

杭州における俊苒の行歴について、『不可棄傳』では「嘉定初、去超果、遊帝都、住下天竺、重練台教」⁵⁷と記録しているように、嘉定の初め頃、超果寺を去り杭州に遊び、下天竺に住居して天台學を勉強した。下天竺寺は、東晉の慧理により創建され、北宋の天聖年間（1023～1031）に天台僧であった慈雲遵式（964～1032）の住持で有名な天台學の寺院となった。大中祥符の初（1008頃）靈山寺と稱し、天禧四年（1020）に天竺寺、慶元三年（1197）に天竺靈隱寺としばしば改稱されている⁵⁸。從來、上・中の天竺寺に加えて、三天竺寺ともいう。

杭州での俊苒の活動といえば、律學などに關して當時の律師達と様々な論議を行ったことを挙げなくてはならない。即ち、杭州の不空教院の了然、芝巖蘭若の淨懷、淨梵院⁵⁹の妙音、及び會稽姚江の極樂院の智瑞律師との問答を行ったことである。現存する『律宗問答』は當時の問答内容を纏めたものである。なお、杭州に遊學した時期について、『不可棄傳』では「嘉定初」と記しているが、具體的に何時だったのであろうか。これに關連して、『律宗問答』の冒頭において次のように記されている。

⁵⁶ 明の田汝成撰『西湖遊覧志餘』、上海古籍出版社、1980年10月、p. 260。

⁵⁷ 『大日佛書』115、p. 524。

⁵⁸ 下天竺寺名の變遷について、明の呉之鯨撰『武林梵刹志』卷五に記述がある。『中國佛寺史志彙刊』第1輯第7冊、臺灣・明文書局、1980年1月。pp. 450-451。

⁵⁹ 『咸淳臨安志』卷七十八に「淨梵院、廣運中（974-979）吳越王建、舊名瑞峰、大中祥符元年（1008）改今額」とある（『宋元方志叢刊』4、中華書局、1990年、p. 4063）。

嘉定己巳仲秋、忽得教觀五十問、乃審所云云⁶⁰。

「教觀五十問」については後述するが（p. 37）、上文によれば、俊芑は遅くとも嘉定二年（1209）八月に杭州に遊學したのであろう。ここで留意すべきなのは、俊芑は杭州での律學の問答を通して、諸律師から大いに感服され、一層高名を馳せたことになる。もし誰かが俊芑の質問に回答できれば、寺院の住持になる資格を得られるほどに至ったのである。即ち、『不可棄傳』には次のように記している。

臨安府菩提律寺住持亡名、遷化之後、未有其人。諸寺律師集會公定、欲官奏、時衆議曰、不可揀別德行。唯以能答日本芑法師難問之人、可爲其仁⁶¹。

上文には、杭州菩提律寺の住持が遷化した際に、俊芑の難問に回答さえできれば、その人は寺院の住持に適任であると諸の律師によって取り沙汰されている。

菩提律寺の名は『咸淳臨安志』において見出せないが、同志の卷七十九に「菩提院」という院名が見えるので、もしこれが菩提律寺のことであるならば、その沿革⁶²については以下の通りである。宋の太平興國二年（977）呉越王錢俶の次子であった錢惟演（962～1034）によって建立され、惠巖寺と名づけられ、同七年（982）菩提院と改稱された。寺中には孔仁謙⁶³作の千手大悲觀音像があり、觀音信仰の寺院として知られている。

⁶⁰『續藏經』105、p. 684。

⁶¹『大日佛書』115、p. 525c。

⁶²「菩提院、太平天國二年錢惟演建、名惠巖。七年改賜今額、建炎間燬。先是寺僧募良工孔仁謙、作大悲像、千手錯出、不能盡布」參照（『宋元方志叢刊』4、中華書局、1990年、p. 4075）。

⁶³孔仁謙については、石川重雄「宋代祭祀社会と觀音信仰―「迎請」をめぐる」の中にも言及がある。『柳田節子先生古稀記念 中國の傳統社会と家族』、汲古書院、1993年5月、p. 277。それ以外では、資料として、『七修類稿・物事類』卷四十七の「天竺觀音」項、『武林高僧事略』の「五代白雲翊禪師傳」、また『觀音慈

ちなみに、上文にいう菩提律寺で遷化した「亡名」の住持はいったい誰だったのか。これを解明するため、まず、北礪居簡（1164～1246）『北礪集』巻五収載の「菩提簡宗師傳」を取り上げて検討してみたい。

「菩提簡宗師傳」によれば、簡宗師（1138～1208）は字を仲廉、號を止堂と言ひ、嚴州建德（現在の浙江省建德市）任氏の子であった。杭州法顯寺の景瑄法師について具足戒を受け、のち普救寺の首座元印に師事して、資持・會正派の律學を研修した。また智曇法師⁶⁴について唯識・百法・華嚴・天台の諸學を受けたのちのことは、宗師傳に次のように述べられている。

取舍適中、臨壇巋然、有南山家法。晚居菩提九年而寂、嘉定元年十二月十二日也。度弟子紹聞、行依。孫曰文秀、得其傳而潛符、密證者梵威、首選。垂寂之頃、謂行依曰、平生苦心、以律自嚴。不空了然、師之深知之、舍是莫可、囑身後、言既而寂、端莊如生。壽七十一、臘四十七⁶⁵。

簡宗は最晩年の時、凡そ九年ほど菩提（寺）に住持し、嘉定元年（1208）十二月十二日に七十一歳で示寂した。臨終の前、弟子の行依に遺囑を残し、そのなかでの次の後繼者として不空了然の名を挙げた。俊苒が嘉定二年（1209）八月に杭州で教觀などの問答を行ったのは、ちょうど簡宗が寂した九ヵ月後のことであり、まさに『不可棄傳』にいう「遷化の後、未だ其の人（住持）有らず」という菩提律寺の住持空席の時期にあたる。

また、簡宗の遺囑で菩提律寺の後繼者として指名された「不空了然」⁶⁶

林集』巻下の「釋道翊傳」にもかかわる記事が見える。

⁶⁴ 智曇は、杭州六和塔開化寺の住持で、紹興二十二年（1152）勅命を奉じて六和塔を重建した慈恩教僧であった。『兩浙金石志』巻九に智曇撰「六和塔碑狀」がある。また、智曇が六和塔を建てたことに關する記事は、管見の限り、宋の曹勗『松隱集』（『四庫全書』集部・1129）巻三十収載の「六和塔記」にもみられる。

⁶⁵ 『禪門逸書』初編5・『北礪集』、臺灣・明文書局、1980年、p. 58。

⁶⁶ 中國佛教において同時同名の僧侶が散見するが、南宋期には「了然」という僧名は『佛祖統紀』巻十五に所收の安國元惠の法嗣であり、『宗圓記』五卷、『釋止觀

は、俊芑と問答した杭州の不空教院の了然律師と同寺・同名かつ同時期であるので、両者は同一人物であると見てよかろう。つまり、亡名した菩提律寺の住持は簡宗であったのではないかと考えられる。

宋代寺院の住持制について、政府からの任命にせよ、地方からの推選にせよ、いずれも選任条件として住持の徳行を考慮する必要がある⁶⁷。了然律師が、簡宗の遺囑に従って菩提律寺の住持になったかどうかは知りえないが、俊芑の難問に答えれば菩提律寺の住持の最適者として推選されたことから、南宋の佛教々團において俊芑がどれほど高名を馳せたのかを想像することができる。

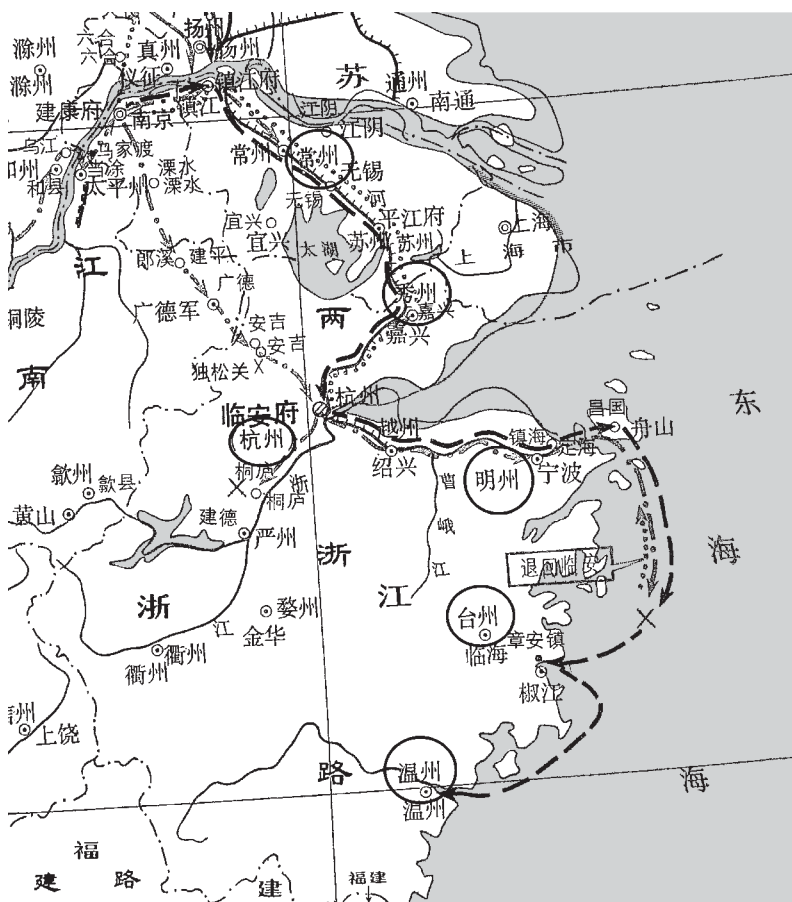
以上の考察によって、俊芑が遊學した寺院とその所在地域（以下「南宋兩浙地圖」に参照）、及び遊歴の期間を年代順に表示すれば、以下のようになる。

寺院名	所在地域	初遊の年月
天台石橋（寺）	台州	慶元五年（1199）五月
雪竇中巖（寺）	明州	慶元五年（1199）五月以降
徑山寺	杭州	慶元五年（1199）十月十四日
景福寺	明州	慶元六年（1200）春
赤城寺	台州	嘉泰二年（1202）十月初五
佛隴智者塔院	台州	嘉泰三年（1203）春
佛隴大慈寺	台州	嘉泰三年（1203）四月初五
華亭超果寺	秀州	嘉泰四年（1204）
下天竺寺	杭州	嘉定二年（1209）八月十五日
景福寺	明州	嘉定四年（1211）二月

樞要』二卷、『虎溪集』八卷の著者であった智涌了然を指している。この智涌了然は『佛祖統紀』によって紹興十一年（1141）に示寂したことが分かる（『大正藏』49, pp. 226-227）。

⁶⁷「宋正直院碑」に「歴代祖師迭興、未嘗不以經律論學、爲住持之眉宇焉」と見える（『兩浙金石志』巻七、『石刻資料新編』14、臺灣・新文豊出版、1977年、p. 10348）。

俊芿が南宋中期の入宋僧として、遊歴した寺院の範囲は確かに兩浙の地域に限られていた。宋地滞在の十二年間、初期には雪竇・徑山の禪寺、中期には景福律寺、後期には嘉泰四年（1204）から、華亭の超果寺・杭州の下天竺寺などの教寺において禪・律・教學を研鑽したことが推察される。また、上表には幾つかの補足説明が必要である。まず、文献上の制約で



南宋兩浙地圖

「慶元六年春」「嘉泰三年春」のように具体的な日時を明確できない場合がある。次に、後述するように、俊芑は華亭の超果寺に滞在した時、湖州の寶雲寺に赴いたこと、また嘉定三年（1210）の秋頃に、温州に赴き、徳廣律師に依止して七滅諍法を學んだことがあった。温州に住居した寺院の名は不明であるので、上表には加えなかった。要するに、俊芑が遊學した寺院は、決して上表の数にとどまらず、もっと多かったのである。

三、南宋高僧との交流

俊芑は、兩浙の禪・教・律の寺院を遍遊したと同時に、各寺院の住持者など、いわゆる南宋の高僧との交流も持った。『不可棄傳』で「或與三宗禪教律、名徳論道、推以爲至」⁶⁸というように、俊芑は禪・教・律三宗の名徳と道を論じて、名徳から高い稱讃を得た。周知のように、宋代佛教においては純粹な禪僧・教僧・律僧とは言えないが、それぞれ教學の傾向から禪・教・律の僧にわけて尊稱する場合がある。また各住持者の教學に従って寺院には禪寺・教寺・律寺に分けて呼稱する場合もある。

さて、渡宋中の俊芑はいったいどのような高僧に師事し、交流を行ったのか。以下、便宜上、『不可棄傳』にいう三宗の概念によって禪僧・教僧・律僧に分けて紹介しつつ、渡宋中の俊芑の動きを明らかにしてみたい。

（一）禪僧との交流

日本僧と南宋の禪僧との交流については、俊芑入宋の前後に、榮西と虚庵懷敞、覺阿と睦堂慧遠、圓爾と無準師範など、数多くの名前を挙げることができる。その交流の大きな成果が南宋禪學の日本傳來である。

それでは、禪僧を輩出した南宋の禪林において、俊芑はどのような禪僧と交流したのか。これに関しては、俊芑入宋の年、天台山から四明の雪竇中巖に移住した時に、『大日本佛教全書』所收本の『不可棄傳』では「到雪竇中巖、咨受禪法 禪師亡名」⁶⁹と記しているが、同傳の泉涌寺藏本に

⁶⁸『大日佛書』115、p. 526。

⁶⁹『大日佛書』115、p. 521。

よれば、亡名の禪師は「福州東禪思岳禪師、江州人、妙喜老師嗣」⁷⁰となっており、思岳禪師に師事して禪法を受けたことが明らかとなる。

思岳禪師について、『嘉泰普燈錄』卷十八、『聯燈會要』卷七、『五燈會元』卷二十、『續傳燈錄』卷三十二などに簡単な記録が見られるが、これらの禪籍は彼のいくつかの禪機問答を記しただけで、行歴にかかわる情報にはあまり触れていない。ただし、彼は俊芻が入宋後、最も早い段階で師事した禪僧の一人としてその名を忘れてはならないだろう。

俊芻は雪竇中巖にしばらく滞在して、同年十月十四日餘杭の徑山寺を訪れ、當時徑山寺の住持であった蒙庵元聰に師事して續いて禪を學んだようである。

蒙庵元聰（1136～1209）の傳記資料については、『枯崖和尚漫錄』卷上、『續指月錄』卷二、『增集續燈錄』卷一⁷¹に散見するが、宋の衛涇撰『後樂集』卷十八収載の「徑山蒙庵佛智禪師塔銘」⁷²に最も詳しい。これによれば、元聰は字を蒙叟、號を蒙庵という。俗姓は朱、福州長樂の人で、十九歳からもっぱら生死大事を考え、晦庵慧光の嗣法で、臨濟楊岐派に屬す禪僧となった⁷³。その後、同じ福州出身の密庵咸傑（1118～1186）に師事し、續いて長蘆の且庵守仁、靈隱の瞎堂慧遠、淨慈の水庵宗一、高亭の誰庵宗演、光孝の佛照德光、保安の復庵可宗などに歴訪し、嘉定二年（1209）十一月十一日示寂、年は七十四であった。

「徑山蒙庵佛智禪師塔銘」によれば、密庵咸傑が勅命により淳熙四年（1177）徑山寺に遷した時、蒙庵元聰も行動を共にし、徑山の第一座（首座）となったという⁷⁴。その後、蒙庵元聰が徑山寺から離れ、江西、福建などの名利を歴住して、再び徑山寺に戻った年次について、前掲した「徑

⁷⁰『泉涌寺史・本文篇』参照（法藏館、1981年、p. 12）。

⁷¹『續藏經』83、p. 277b。

⁷²『文淵閣四庫全書』1169・集部、上海古籍出版社、1989年、pp. 734-737。

⁷³『不可棄傳』の泉涌寺本割註に「聰嗣法於晦庵光。臨濟下十四世孫」参照（『大日佛書』115、p. 521）。

⁷⁴「密庵遷徑山、師爲第一座。由是聲名益起、四方衲子皆宗之」参照（『文淵閣四庫全書』1169・集部、上海古籍出版社、1989年、p. 736）。

山蒙庵佛智禪師塔銘」では次のように記している。

慶元丁巳夏、徑山寺闕住持、有旨以命僧元聰⁷⁵。

この記述によって、慶元丁巳（慶元三年 1197）の夏、蒙庵元聰が勅命により福州雪峰から徑山寺に移り住んだことがわかる。同記事は樓鑰撰の「重建徑山興聖萬壽禪寺之記」⁷⁶、『續指月録』巻二⁷⁷にも見られる。つまり、俊芿が慶元五年（1199）十月十四日に徑山寺に訪問したのは、蒙庵元聰が徑山寺に再住した約二年後のことである。

先述したように、俊芿は慶元五年（1199）十月十四日に徑山寺へ赴いた後一ヵ月未滿の間に起きた徑山寺の火災によるのであろうか、結局ただ三ヵ月ほど滞在して、翌年の春、蒙庵元聰のもとを離れ、四明景福寺に赴いたことになる。

また、俊芿が交流した禪僧の中に、佛照徳光の門人である山陰義銑と北磻居簡の二人も数えられる。

まず、山陰義銑に関する記述は、北磻居簡の『北磻集』、『叢林盛事』巻下、『元叟端禪師語録』巻八、『了菴清欲和尚語録』巻九、周密の『癸辛雜識』、玄極輯『續傳燈録』巻三十五、性統集『續燈正統』巻十一、超永編『五燈全書』巻九・巻四十七などに散見している。これらの文獻によると、山陰義銑は、山陰（現在の浙江紹興市）の出身であり、樸翁と號し、北磻居簡とともに、佛照徳光禪師の法嗣⁷⁸として「天資奇逸、辯博無礙」⁷⁹と絶賛

⁷⁵『文淵閣四庫全書』1169・集部、上海古籍出版社、1989年、p. 734。

⁷⁶「蒙庵禪師元聰、以慶元三年、自福州之雪峰被旨而來。道譽隆洽、不媿前人」とある（阮元編『兩浙金石志』巻十、『石刻資料新編』14・地方類・浙江、臺灣・新文豐出版、1977年、p. 10444）。

⁷⁷「臨濟宗慶元徑山蒙庵聰禪師、福州朱氏子。晦庵會中會心要、衆推爲高弟。慶元三年、自福之雪峰、被旨遷徑山」参照（『續藏經』84、p. 32）。

⁷⁸山陰義銑は佛照徳光禪師の法嗣として、『叢林盛事』巻下に「紹興末、塗毒既沒。而雙徑交代乃育王佛照禪師、入院之初、首詣巖主塔頭置祭、有義銑書記者爲其文、兄弟甚推其公、因筆録于此」と見える（『續藏經』148、p. 90）。

⁷⁹『五燈全書』巻九に「育王光禪師法嗣」参照（『續藏經』81、p. 375）。また『續

されたが、晩年に還俗したようである⁸⁰。彼の禪學の傳承は大慧宗杲→佛照德光→山陰義銑となり、思岳禪師と同様に大慧派を代表する禪僧であった。著作は後述する『不可刹那無此君』のほか、『西丘和尚樸翁禪師吟稿』⁸¹の詩文集もあったが、現存していない。

俊芿と山陰義銑との交流については、『不可棄傳』や『元亨釋書』卷十三にその記述が見える。『元亨釋書』にはやや詳しいので、それを引用しよう。

又、山陰義銑、述不可刹那無此君贈芿。銑、號樸翁、内外兼明、禪教並通。所謂會稽名士、葛天民無懷者也。銑、又寫南山・靈芝二師像、
情 四明樓鑰、述贊其上以送⁸²。

上文では、山陰義銑は自ら撰述した『不可刹那無此君』⁸³、南山道宣・

傳燈錄』卷三十五に「上方樸翁銑禪師、天資奇逸、辯博無礙」とある（『大正藏』51、p. 707b）。

⁸⁰ 山陰義銑の生卒年については未詳であるが、北磻居簡が書いた「祭葛無懷樸翁」・「葛無懷訃至銑樸翁」の文章からみると、遅くとも北磻居簡の示寂年（1246）以前に歿したことが判明する。『北磻集』卷十に「師謹堯卿詩藁來謁、銘乃亡友上方樸翁義銑編次」と見える。また同集卷六・明無礙銘において「明無礙、吾孤雲權之子、以諸父事餘與樸翁兄、銑樸翁稱之曰無礙」とあり、この「樸翁兄」の措辞から、北磻居簡より年長であると推測される。

⁸¹ 『了菴清欲和尚語錄』卷九の西丘和尚樸翁禪師吟稿に「佛照禪師居鄧峰時、道福相勝、學者景從。天目老祖、上方樸翁、尤嶄嶄出頭角者。…（中略）…樸翁晚年亦爲葛天氏之民」参照（『續藏經』71、p. 393）。

『西丘和尚樸翁禪師吟稿』は、現在散佚したようであるが、『卮新纂藏經』57所收山陰義銑の『不可刹那無此君』の末尾に樸翁詩七首が収められている。さらに『禪宗頌古聯珠通集』、『宗鑑法林』の中に十五首の樸翁詩が散見する。清・厲鶚編『宋詩紀事』卷五十九に十三首の樸翁詩が載せられている。『北磻詩集』の中に北磻居簡と樸翁との酬唱の詩がいくつあり、また『北磻集』卷七に「跋樸翁詩」があるので、注意を要する。

⁸² 『大日佛書』101、pp. 163-164。

⁸³ 『續藏經』57、p. 121。また當該文獻は『俊芿研究』に収載されるが、兩本を對照してみると、後者の場合は最後の部分で四句の偈が遺漏していることが分かる。

靈芝元照の兩律師の像、また樓鑰に書いた贊文を渡宋の俊苧に贈ったと記している。樓鑰による題贊が加えられた南山道宣、靈芝元照の畫像原本は、京都の涌泉寺に現存しており、すでに重要文化財に指定されている。兩律師の畫像容姿をみると、ともに法被をかけ、曲帛上に結跏して、道宣律師は兩手を膝に置き、右手に拂子、元照律師は右手に筆、左手に卷子を持ち、まさに南宋の基本的形態をもつ禪師の頂相と見える。

『不可刹那無此君』は一句七字、三十六句の偈頌からなり、天台の一心三觀・一境三諦・一念三千の義を述べ、『摩訶止觀』の綱要を提示する短篇の書物である。同書の跋⁸⁴には次のように記されている。

大唐宋天台宗、達磨山陰沙門義銛、開禧丁卯暮春、述天台宗大旨。嘉定二年己巳仲春四日、録贈日本國苧法師⁸⁵。

上文の「天台宗大旨」とは『不可刹那無此君』を指すのであろう。山陰義銛は即ち開禧三年（1207）三月に『不可刹那無此君』を著していたが、二年後の嘉定二年（1209）二月四日に再び録文して俊苧に贈った。『不可刹那無此君』の書名は、東晉・王羲之の子であった王徽之の言葉に由來する。即ち、『晉書』卷八十に、

嘗寄居空宅中、便令種竹、或問其故、徽之但嘯詠、指竹曰、何可一日無此君邪⁸⁶。

とあるように、王徽之は自家に竹を植え、ある人がその理由を尋ねたところ、「一日もその竹なしではすごせん」と答えた。この物語によってわかるように、山陰義銛は「一日」を「刹那」にして自分の書名にしたわけである。ただし、問題は王徽之の場合「此君」とは竹のことを意味するが、山陰義銛は何を指したのであろうか。『不可刹那無此君』にある「三周正

⁸⁴『續藏經』57、p. 121。その書題に「宋達磨山沙門 義銛 述」と見える。

⁸⁵「清衆規式並十六觀堂記・不可刹那無此君」（『俊苧研究』、pp. 400-401）。

⁸⁶百衲本二十四史10、『晉書』下、臺灣・商務印書館、1988年1月、p. 567。

體不出此、只在平常一念中」⁸⁷の文意から見ると、「此君」は天台教學の一心三觀の「一心」と理解すればよいが、贈る書物として、題名にいう「此の君」は、著者自身が親交した俊苒のことを指す可能性が高いだろう。

ちなみに、『不可刹那無此君』は俊苒を通じて日本に傳來してから、寶永三年（1706）に叡山の沙門秀雲孤巖が纂註を施しており、後世においてもその影響を與えたことは留意すべきである。

次に、北磻居簡（1164～1246）について、その傳歴資料は、『枯崖和尚漫錄』卷中、『續傳燈錄』卷三十五、『增續傳燈錄』卷一、『續燈存稿』卷一、『五燈嚴統』卷二十などが挙げられるが、彼の門人と言うべき物初大觀によって、淳祐十一年（1251）に書かれた居簡の行狀⁸⁸に最も詳しい。著作には『北磻集』十卷、『北磻詩集』四卷、『北磻居簡禪師語錄』一卷⁸⁹などがある。特に彼の詩文は日本五山文學に大きな影響を與えたことは周知の通りである。

北磻居簡は、字は敬叟、潼川（現在の四川綿陽市）の人であり、南宋期の文僧として有名であった。山陰義鈇と同じ佛照德光の門人であり、十年ほど杭州靈隱寺の飛來峰の北側に止住したので、北磻と稱する。俊苒との間に一體どのような交渉があったのか。まず、『元亨釋書』卷十三収載の「俊苒傳」から次の文を挙げてみよう。

獨其釋門正統者、繫苒而列古雲之上也、豈有抑而不得已者與。^(ママ)簡北磻、又稱苒者、屢見其集焉。今考其事迹、誠一代之魁才也⁹⁰。

⁸⁷『續藏經』57、p. 121b。

⁸⁸北磻居簡の行狀は、物初大觀撰『北磻續集』卷末及び『物初贖語』卷二十四に収録されている。しかし、その兩書は入手し難いので、本稿では道津綾乃氏「北磻居簡の文化的素地について」中の引用文に據った（『駒澤大學禪研究所年報』9、1998年、pp. 235-237）。

⁸⁹北磻居簡の著作については、椎名宏雄「宋元版禪籍研究（七）—北磻語錄・外集・文集・詩集・全集—」参照（『印佛研』33-1、1981年、pp. 179-183）。また同氏「北磻と物初の著作に関する書誌的考察」参照、『駒澤大學佛教學部研究紀要』46、1985年、p. 196-230。

⁹⁰『大日佛書』101、p. 165。

上文にいう「列古雲之上」と「一代之魁才」とは、いずれも虎關師鍊の俊芻への敬意を現わした言葉である。「古雲」とは北峰宗印の門人であった古雲元粹を指すのであろう。實際に、『釋門正統』において俊芻の名は古雲元粹の前に列挙されていたのである。なお、上文では北磻居簡の文集からしばしば俊芻の事蹟が見出せると提示したが、『北磻集』と『北磻詩集』を調べてみると、前者卷二収載の「湖州寶雲彬文仲淨業記」では次のように記している。

公名了彬、字文仲。湖州烏程縣計氏子。寶雲寺清湛、則受業師也。十五能誦妙法蓮花經、二十七則發古方書之秘。…（中略）…五十而修淨業、即寶雲舊環堵、建繫念之所、結構象設、體製大備。十友會盟、一志無移、日課有常、風雨不渝、剋期薰修。則北峰印爲之主、南翔遠、日本芻爲之伴。綴輯藏乘、則諸子稽其費、諸孫相其役。凡根椽片瓦、皆公爲之倡。七十八而續用成居、無何厭世之念。作夢三僧雲間來、覺而笑曰、此其兆矣。使速印、印至、則爲著解疑一章⁹¹。

了彬文仲（1136～1213）は湖州烏程縣の人、計氏の子である。十五歳で『妙法蓮華經』を誦じ、五十歳で淨業を修したため、寶雲寺を念佛の道場に建て直し、同志者の十人を集め、一定の期間中に修行した。興味深いのは、修業に参加した人の中には北峰宗印を中心に、南翔（寺）の遠や俊芻が含まれていたことである。

南翔遠とは南翔寺の遠法師であったが、詳細な傳歴は不明である。前掲した文中の「作夢三僧雲間來」とその後にある「使速印、印至」という言葉から見て、三僧とは恐らく北峰宗印、南翔遠、俊芻の三人を指すのであろう。雲間とは華亭の別名である。つまり、了彬文仲の要請に應じてこの三人は華亭から湖州的寶雲寺に赴いたわけである。この記事によって、俊芻が華亭超果寺に滞在した時、北峰宗印・南翔遠とともに湖州まで足を運び、了彬文仲の念佛修業に参加したことが確認できる。

⁹¹『禪門逸書』初編5・『北磻集』、臺灣・明文書局、1980年、p. 21。

この文は北礪居簡の手になるもので、當然ながら俊苧の動きを知りえた上で書かれたものである。しかし、二人の間の具体的な交渉については、明確な記録が見えない。ただし、俊苧と交流のあった山陰義銛⁹²や南翔遠⁹³、そして後述する樓鑰、楊簡らはすべて北礪居簡と親しく往來したことがあり、北礪居簡の交流した人間関係からみると、俊苧との間には何かの交流があっても不思議ではない。実際には、俊苧以降に入宋した圓爾⁹⁴や天祐思順⁹⁵はいずれも北礪居簡について禪法を學んだことが知られている。

（二）律僧との交流

宋代の律學を宣揚した人物といえ、允堪（1005～1061）と元照（1048～1116）との名がよく知られている。二人ともに唐の道宣の南山律宗を復興することに力を入れ、杭州を據點として教化に力を入れた。ただし、南山律宗の作法などに對して兩者の見解が異なり、それぞれ『四分律行事鈔會正記』と『四分律資持記』を著し、自分の論説を主張し、ついに會正派と資持派に分かれた⁹⁶。そのうち、允堪の會正派より元照の資持派のほうが後繼者を輩出し、南宋の佛教に多大な影響を及ぼしていた。俊苧が依止した律師はほとんど資持派の系統に屬した人物である。以下、俊苧が師事した如庵了宏を始め、南宋の律僧との交流を検討してみたい。

如庵了宏に關する資料は意外に少ない。元祿二年（1689）に成立した慧

⁹²『北礪詩集』卷二に「酬銛樸翁梅花四首」・「劉改之題王摠幹虜中懷親帖拉樸翁與余同賦」・「樸翁加冠巾蘇召叟訝予不嘲」、同書卷三に「樸翁約効誠齋分題得月色」參照（『禪門逸書』初編5・臺灣・明文書局、1980年、p. 17・20・22・28）。

⁹³『北礪集』には「南翔遠老幹麥豆莊疏」一文も見出せる（『禪門逸書』初編5・『北礪集』、臺灣・明文書局、1980年、p. 138）。

⁹⁴『東福開山聖一國師年譜』の仁治元年庚子（嘉熙四年1240）の項に「師三十九歲。敬叟簡、棲飛來峰北礪。望尊一時、師往求法語。簡曰、徑山執不立文字之柄、拂爾知解之塵、吾豈說葛藤禪」參照（『大日佛書』95、p. 133）。

⁹⁵高橋秀榮「入宋僧天祐思順について」參照（『印佛研』49-1、2000年、pp. 226-230）。

⁹⁶會正派と資持派に關する研究は、岡平本一「宋代の律宗における會正家と資持家について」參照（『駒澤大學禪研究所年報』10、1999年3月、pp. 63-77）。

堅撰『律苑僧寶傳』卷九の「宋四明景福寺如庵宏律師傳」に以下の記述が見られる。

律師諱了宏、字如庵、未詳其族里、受業於法政律師、諸部毘尼無不穿穴、而名声炳耀。出住四明景福寺、開闡律教、訓導學子、而從之遊者、偃然若風之於草、沛然若水之於壑也。有嗣法上首兩人、日山守一律師、本邦俊苧律師⁹⁷。

如庵は、諱を了宏、字を如庵という。出身は未詳、法政律師について修行を受け、諸部の毘尼に通じ、四明景福寺に住して律教を弘め名声を馳せた。嗣法者には日山守一や俊苧などがあつた。

如庵了宏は法政律師の門人であつたので、その律學傳承について少なくとも北宋の元照まで遡ることができる。即ち、

元照律師→道標律師→惟一律師→法政律師→了宏律師

實は、法政律師の門下に、また上翁妙蓮（1182-1262）⁹⁸がおり、さらに上翁妙蓮の門下から石林行居や日本の眞照律師⁹⁹などが輩出した。一方、如庵了宏の門下から日山守一や俊苧が出ており、また日山守一の門下に日本僧の曇照律師¹⁰⁰もいた。要するに、法政律師から日山守一までの門下周邊において入宋僧も活躍したことに注目すべきである。

日山守一は、鐵翁守一¹⁰¹ともいう。その傳歴について不明であるが、

⁹⁷『大日佛書』105、p. 110。

⁹⁸ この生卒年は、大野法道の指摘による（『佛書解説大辭典』10、大東出版社、1965年11月、p. 135）。

⁹⁹『律苑僧寶傳』卷十三「律師眞照、俗姓未詳。…（中略）…遂以正元初航海入宋、當理宗開慶元年。依妙蓮律師於廣福、行居律師于竹林」參照（『大日佛書』105、p. 277）。

¹⁰⁰『律苑僧寶傳』卷十一「律師諱淨業、字法忍、其號曰曇照。…（中略）…值寧宗嘉定七年、事鐵翁一律師、踞巾峰名高當代、師登其門、重受具戒」參照（『大日佛書』105、p. 252）。

『終南家業』と『律宗會元』の著作が現存している。俊芿と日山守一との交流について、『終南家業』巻二収載の「答日本苾法師教觀諸問」から確認することができる。なお、「答日本苾法師教觀諸問」を一見して南宋滞在中の俊芿に送ったものと思われるかもしれないが、實は俊芿歸國後に書かれたものと見なすべきである¹⁰²。何故なら、文の冒頭に以下の記載が見えるからである。

日本苾師爲法之切、於慶元間、泛舶東來。彼時先師如庵開法景福、苾即依學十有餘年。緣異音不解、每別席指教。苾乃討論、分陰不廢。大小部文、一宗教觀、無不通達。後遊參諸方、彼有不入其門者、妄測堂奧之淺深、於是作疑、而激學者。余嘗會語、扣知彼懷、而非實疑也。彼文一出、餘二十年、將謂公心義士能洞也。…（中略）…庚寅中制日山述¹⁰³。

文末に「庚寅中制」と記されているように、紹定三年（1230）に書かれたものである。主に俊芿入宋後、景福寺如庵了宏のもとで律學や天台などを孜孜として研學したことを述べている。紹定三年は、俊芿が示寂した三年後のことである。日山守一が俊芿の示寂を知っていたかどうか不明であるが、文を書いた紹定三年から逆算してみると、文中にいう「彼文一出、餘二十年」云々とは、やはり嘉定二年（1209）に杭州において律宗問答を行った際に、俊芿から投じられた質問の内容を振り返って述べたものであろう。即ち、俊芿が打ち出した「彼文」とは、『律宗問答』所收の三十問と、「答日本苾法師教觀諸問」¹⁰⁴にみられる「彼云五義分通疑」「彼云増受

¹⁰¹ 鐵翁守一の別稱については、『西巖了慧禪師語錄』巻下に「福源鐵翁律師像、吉祥嗣法大宗師請」の「著律宗會元、眞破律之宗主。集祖師家業、乃謗祖之師門」によって、鐵翁守一は福源鐵翁ともいうことが知られる。この福源は未詳であるが、寺名あるいは地名であろう（『續藏經』122、p. 367）。

¹⁰² この記事について、『律宗問答』巻上の割註に「俊芿皈國後、守一作答釋、遙寄於日本國。其答釋載在終南家業卷上末」とある（『續藏經』105、p. 684）。

¹⁰³ 『續藏經』105、pp. 722-723。

¹⁰⁴ 『續藏經』105、pp. 723-0739。

菩薩戒疑」などの二十問を合わせた五十問の内容を指すのである。「答日本芿法師教觀諸問」に取り上げた律學、とくに菩薩戒の重受か不重受かなどの議論に對して、日山守一は不重受の立場を主張したのである¹⁰⁵。

俊芿は日山守一と教學的な交流を行った一方、上翁妙蓮との交流もあったようである。これについて、上翁妙蓮著の『蓬折箴』では次のように述べている。

噫、一百二十州之大訓、兩浙僅在其名、可謂中間、笑法笑法矣。妙蓮下壇時、日本芿法師來、略得識面、惜乎不曾與言。後見其所出問答、知彼解行可歸。…（中略）…乙卯十月旦、滄洲祖關上翁妙蓮云爾¹⁰⁶。

上文の内容は文末の「乙卯十月」から分かるように、寶祐三年（1255）に書かれ、俊芿歸國後の四十四年ほどにあたる記録である。上翁妙蓮の傳記は未詳であるが、彼の生卒年からみると、俊芿より十六歳下の後輩で、俊芿が宋地にいた當時、二十五歳前後であったと推測される。上掲の文意を見る限り、上翁妙蓮と俊芿とは面識を交わすのみで、言葉の遣り取りがなかったようである。實は、上翁妙蓮と日本僧との交渉については、上文の中略のところに、

嘉定至於淳祐、果有學律者來、唯忍・敬二法師、相聚連年、與之義論^{（ママ）}、頗得稠密、一別再化、各處天一涯、不知其回國之道況何如¹⁰⁷。

と記されている。これによって、上翁妙蓮は嘉定（1208～1224）から淳祐（1241～1252）までの間に、日本僧の忍・敬二法師と、長年にわたって律學などを議論したことが分かる。ここで忍は前掲した曇照法忍の可能性が高いが、敬は俊芿弟子の思敬であるかもしれない。

¹⁰⁵ 重受という問題は、土橋秀高「俊芿律師の提起せる菩薩戒重受の問題」に詳しい（『俊芿研究』、pp. 83-101）。

¹⁰⁶ 『續藏經』60、p. 91。

¹⁰⁷ 『續藏經』60、p. 91。

ちょっと話は戻るが、如庵了宏に師事した期間については、各文献によって異なっている。前掲した「答日本苧法師教観諸問」の冒頭にいう「十有餘年」を含め、北峰宗印の「法語」にいう「一坐五年」¹⁰⁸、『本朝高僧傳』の「隨事六載」¹⁰⁹、そして『不可棄傳』にいう「僅跨三年」¹¹⁰などの四説が見出せる。四説のうち、俊苧の行歴を全體的に考えてみると、如庵了宏に師事した期間はやはり『不可棄傳』にいう「僅跨三年」が一番事實に近く、即ち慶元六年（1200）の春から嘉泰二年（1202）十月五日にかけての三年間であると思われる。

如庵了宏の生卒年については資料が乏しく不明であるが、俊苧將來品の中に「如庵舍利三粒」¹¹¹があるので、歸國の前にすでに示寂したのではないかと考えられる。これに関連して、前にも述べたように、嘉定四年（1211）の春、歸國直前の俊苧が景福寺に再訪した際に、住持者の道常が出迎えたということからも推測可能である。

また、嘉定二年（1209）に杭州において律學の論議を行った際に、日山守一だけではなく、ほかの律師とも交渉したことは注目に値する。當時の論議にどれほどの人が参加したかは不明であるが、『律宗問答』によれば、俊苧の質問に對して回答を出した人は少なくとも杭州不空教院住持の了然律師、會稽郡姚江（現在の浙江省餘姚市）極樂院の智瑞律師、杭州無相芝巖蘭若の淨懷、そして杭州淨梵院の妙音などの四人であったという。

この四人の傳歴について、淨懷を除き、ほかの三人は『律苑高僧傳』卷

¹⁰⁸「日本俊苧法師、慶元之末來遊大宋。掛錫明州景福院、有宏律師坐下、一坐五年、精通律學。遂遍入諸山禪講之室、嘉泰四年抵華亭超果」參照。「清衆規式並十六觀堂記・法語」（『俊苧研究』所收、p. 399）。

¹⁰⁹『本朝高僧傳』卷五十八・淨律五之二「京兆泉涌寺沙門俊苧傳」に「六年春往四明、依景福寺如庵了宏律師、肄習毘尼、隨事六載、開遮持犯、渙然氷釋。嘉泰二年冬、又登台山」とみえる。この文の冒頭にある六年春は慶元六年（1200）の春ことで、嘉泰二年（1202）までは三年未滿の期間しかない。したがって、該書の記事には矛盾があるので、六載というのは誤寫の可能性がある（『大日佛書』103、p. 763）。

¹¹⁰『大日佛書』115、p. 521。

¹¹¹ 同上、p. 527。

九に「宋了然・智瑞・妙音三律師傳」¹¹²と題する簡略な記述が見える。先にも言及したように、了然は杭州菩提律寺の住持後繼者とされる人物であり、著作に『授菩薩戒儀』一卷、『釋門歸敬儀通真記』¹¹³三卷があるが、現存するのは後者のみである。智瑞は『洞微集』十巻を著したが、現存していないようである。『律宗問答』の冒頭には智瑞によって書かれた次の一文がある。

智瑞、久聞名字之香、未瞻庭角之秀。嘉定己巳仲秋、忽得教觀五十問、乃審所云云。異科欲兩國學宗、徹見律海。…（中略）…是月望日、會稽郡姚江極樂座主智瑞頓首拜上¹¹⁴。

「久聞名字之香、未瞻庭角之秀」の二句は俊芑に對する智瑞の贊辭と見てよからう。ただし、上文の書式と言葉からみると、この書はただ俊芑に呈出したものであり、智瑞と俊芑とは実際には面會していなかったようである。また、『不可棄傳』では智瑞は俊芑の智徳を仰ぎ、畫工に命じて俊芑の像を描かせ、それに像贊を付して祖堂に掛けて供養したと伝えられている¹¹⁵。

「教觀五十問」というのは、俊芑の質問に對して日山守一や了然などの律僧から得た回答内容を纏めたものである。これらの論題はまさに當時の佛教々學の中心問題であり、こうした質問を通じて、宋代の佛教教學に大きな波紋をなげかけたに違いないし、俊芑自身が關心を持った教學がどのへんにあったのかを多少とも推し量ることができるだろう。なお、これに關する詳細な論考は別稿に譲りたい。

¹¹²『大日佛書』105、p. 234。

¹¹³ 具體的な名稱は『釋門歸敬儀通真記』と言うべきである。該書は『續藏經』105所收本の題名下に「大宋蕭山沙門了然述」と見える。

¹¹⁴『續藏經』105、p. 684。

¹¹⁵『大日佛書』115、p. 53。

（三）教僧との交流

俊芿が交流した教僧といえ、まず北峰宗印（1148～1213）の名を挙げるべきである。

周知のように、中國の天台學史において隋の天台智顗（538～597）、唐の荆溪湛然（711～782）、宋の四明知禮（960～1028）などが重要な人物である。また知禮以降の宋代において「四明三家」と呼ばれる神照本如（982～1052）・廣智尚賢（生卒年未詳）・南屏梵臻（？～1103）がよく知られている。俊芿の宋地滞在中に神照系の天台學はすでに衰退しており、ただ廣智系と南屏系の二家が存続していたようである。北峰宗印は竹庵可觀の門下から出た天台僧であり、南屏系に属していた。天台學の相承系譜は次の通りである。

四明知禮→南屏梵臻→慈辯從諫→車溪擇卿→竹庵可觀→北峰宗印

北峰宗印の傳記については、『釋門正統』卷七・『佛祖統紀』卷十六・『佛祖歷代通載』卷二十一・『補續高僧傳』卷三などに見える。これまで大松博典による北峰宗印の傳記とその思想について幾つかの論考があり¹¹⁶、参照すべきである。ここでは、本題に関連して北峰宗印と俊芿との交渉を中心に検討してみたい。

宗印は字を元實、號を北峰といい、塩官（現在の浙江海寧市）の出身であった。十五歳で具足戒を受け、初めに四明知禮山家派の南屏系の竹庵可觀（1092～1182）に師事して天台教觀を研鑽したが、しばらくして象田寺の圓悟演¹¹⁷に参じて、圓悟演から西來意を問われ、禪も修學した。のち通守蘇

¹¹⁶ その三つの論文は、①「北峰宗印の教學とその背景」（『印佛研』55、1979年、pp. 382-384）、②「南宋天台研究序説宗印・法照の場合」（『駒澤大學佛教學部論集』11、1980年、pp. 258-273）、③「北峰宗印の研究」（『駒澤大學大學院佛教學研究年報』14、1980年、pp. 33-40）。

¹¹⁷ 象田寺の圓悟演は、いったい誰であろうか。大松博典は「北峰宗印の研究」において、安藤俊雄の臨濟宗の五祖法演であるという説に對して、五祖法演の卒年が1104年であることから、圓悟演ではないといえようと指摘している（『駒澤大學大學院佛教學研究年報』14、1980年、p. 35）。

玘（1129～1192）¹¹⁸の要請によって正覺寺に住した。さらに杭州上天竺寺で止觀を講じ、戒律を輕視する當時の弊風を警めていたのである¹¹⁹。その後、超果・北禪の名利に歴住し、嘉定六年（1213）十二月八日に示寂した¹²⁰。

北峰宗印の著作について、『釋門正統』卷七・北峰宗印傳の末尾に、

所著金剛新解、及釋迦彌勒偈、簡示親什同異有功、教義百章¹²¹。

と記されている。ここで『金剛新解』・『釋迦彌勒偈』および『教義百章』¹²²が挙げられているが、前の二者は現存しておらず、『教義百章』は恐らく現存の『北峰教義』¹²³そのものであろう。そのほか、前にも言及したが、淨土關係の書物と見られる「解疑一章」もあった。また、俊芻は歸國の際に、北峰宗印からその自筆となる「法語」と「唯心淨土說」を頂いたことがある。これらはいずれも短編であるが、その内容からみると、ともに宋代天台淨土教の思想を反映する貴重な資料である。さらに、「宋北峰沙門宗印述 北峰四世孫 本無略録」とされる『大佛頂首楞嚴經釋題』¹²⁴があり、これは天台智顗の五重玄義によって解釋されたものであり、天台關係の書物と言える。

現存の著作から、北峰宗印の教學思想は天台だけではなく、淨土・禪を

¹¹⁸ 蘇玘は、泉州同安の人、字を訓直といい、陸游『渭南文集』卷三十九に「吏部郎中蘇君墓誌銘」がある。

¹¹⁹ 『釋門正統』卷七に「上天竺講止觀、叢脞之弊、熾于澤國、支離名相、輕毀戒律、因痛加砭」參照（『續藏經』130、p. 884）。

¹²⁰ 「嘉定六年、以觀室緣、行化松江、十二月初八示寂」參照（『續藏經』130、p. 884）。

¹²¹ 『續藏經』130、p. 884。宋志磐『佛祖統紀』卷六・北峰宗印傳には「所著金剛新解、釋彌勒、簡示天親・羅什同異之意、考正之經諸本。即則之文最爲有據、述教義百餘章、尤爲學者傳録」とみえる（『大正藏』49、p. 233b）。

¹²² 謙順の『諸宗章疏録』卷二に「金剛新解・釋金剛彌勒論・教義一卷」とある（『大日佛書』1、p. 137）。

¹²³ 『續藏經』101、pp. 457-472。

¹²⁴ 『續藏經』17、p. 5。同資料は、大松博典「宋天台研究序説-宗印・法照の場合一」にも指摘される（『駒澤大學佛教學部論集』11、1980年、p. 261）。

含め、諸宗を重視して兼學した一面が窺える。俊芿は嘉泰四年（1204）に超果寺に至り、北峰宗印に師事して研學した。日本に將來した北峰宗印の「法語」には次のように記録されている。

日本俊芿法師、慶元之末、來遊大宋。…（中略）…嘉泰四年、抵華亭超果。雖值鄙僧、重建教利、講課不專、而孜孜聽習、不捨晝夜。每告之以天台圓頓妙道¹²⁵。

これによれば、俊芿が超果寺に至った時、北峰宗印はちょうど寺院の復興に追われ、講義に集中することができなかった。にもかかわらず、俊芿の孜孜とした研鑽の様子を見て、天台圓頓の妙道（妙觀）を教授したのである。

また、『不可棄傳』の記録によれば、超果寺に住居する間に、北峰宗印が十餘人を集めて四明知禮の「兩重能所」¹²⁶の出典について提示するように求めた時、俊芿は即座に唐の湛然撰『止觀輔行傳弘決』¹²⁷によって「知陰即是、而能成觀」¹²⁸を述べて回答したという。これを通じて、俊芿の天台學に對する造詣の深さを察知することができる。これは渡宋後の修學の成果であるばかりでなく、入宋前からの長い年月にわたる學問蓄積があったからに違いない。俊芿の著作に『三千義備檢』という書物がある。その奥書¹²⁹からみて分かるように、書の内容はただ『北峰教義』を節録して類集したものである。これは俊芿が北峰宗印のもとで天台教學に努めていた成

¹²⁵「清衆規式並十六觀堂記・法語」（『俊芿研究』所收、p. 399）。

¹²⁶ 兩重能所の文は、四明知禮の『十不二門指要鈔』卷上に「今更自立、一譬雙明、兩重能所。如器諸淳樸、豈單用槌、而無砧邪。故知槌砧、自分能所。若望淳樸、皆屬能也」參照（『大正藏』46、p. 706c）。

¹²⁷ 唐の湛然撰『止觀輔行傳弘決』卷五之二「無始色心、本是理性妙境・妙智、而隨妄轉、不覺不知。今既聞名、知陰即是。即四陰心、而能成觀」參照（『大正藏』46、p. 288a）。

¹²⁸『大日佛書』115、p. 522。

¹²⁹「此一書是俊芿備檢。於北峰教義中略所引文也。惜哉教義失本、唯存一卷。此書亦失一得一」（『俊芿研究』、p. 357）。

果の一つとして評価できるが、その内容から北峰宗印の天台教學をどのようにして理解したのか窺うこともできよう。

俊芿は北峰宗印のもとで少なくとも七年にわたって天台教學を中心に研鑽したことがわかる。ここに一つの注目すべき点がある。即ち、俊芿は本来戒律のために入宋したと見られていたが、宋地に着いた後、單に戒律を學ぶだけではなく、當時盛んであった佛教々學、とりわけ天台學にも強い關心を抱いたということである。宗鑑輯の『釋門正統』卷七には次のように述べられている。

嗣法俊芿、先傳密教於日本、慕台道航海來學¹³⁰。

この記事は、俊芿は日本で密教を修め、のち中國の天台教觀を慕い、宋に渡ったと指摘している。天台系の文獻というべき『佛祖統紀』卷十六には、俊芿は古雲元粹とともに、北峰宗印の法嗣として認められており、また同書卷十七には簡略な俊芿の傳記が收載されている¹³¹。要するに、俊芿は宋代天台の傳承においても重要視されたことがわかる。

俊芿歸國の二年後にあたる嘉定六年（1213）、北峰宗印は示寂した。翌年、下天竺寺に住持した古雲元粹は北峰宗印の眞影を當時の入宋僧であった良佑に托して俊芿に贈ったと伝えられている¹³²。古雲元粹は俊芿と同門

¹³⁰『續藏經』130、p. 884。

¹³¹『釋門正統』卷七に「嗣法俊芿、先傳密教於日本、慕臺道航海來學。開禧、逆虜犯順、芿欲結壇誦呪、如不空解安西園者。時論飢靡、扣關無路。師陴使芿遣徒於日本取五部法、而徒死于海。吁、聖教行否、亦有時耶。」とある。『佛祖統紀』卷十七に「法師俊芿、日本國人。先傳瑜伽密教（唐元和間、國人空海入中國、受密教於不空弟子慧果）。久之杭（航）海來中國、登靈山謁北峰、學天台一宗、執經受教、盡通其旨。開禧初、北虜犯邊。芿啟北峯、欲結壇誦呪、如不空解安西園、時論委靡、竟不克行。北峯乃令遣徒歸國、取中華先所傳五部之法、而其徒淪於海（此是北峰印法師法嗣、有十六人。前失十一人、後失三人、唯存此法師與趙彥肅二人而已）」とある。

¹³²『不可棄傳』「建保二年夏比、大宋下竺古雲粹講師、付僧良佑歸朝、贈北峰和尚眞影」參照（『大日佛書』115、p. 525）。

であったので、相互の交渉があっても不思議ではない。俊芿の歸國後、泉涌寺の首座となった湛海は俊芿の命によって、二度にわたって入宋したという。入宋初回目の間に、杭州の上天竺寺で北峰宗印の弟子にあたる晦嚴法照¹³³（1185～1273）を訪問した。また白蓮寺で佛牙を手に入れ、更に古雲元粹に依頼して「佛牙舍利贊」¹³⁴を書いてもらい、將來したことがあった。つまり、俊芿を始めとする日本僧と天台僧との交流成果は後世の泉涌寺教團へ多大な影響を与えたのである。

（四）ほかの僧侶

南宋における俊芿の交遊した僧侶は具體的どれほどあったのかを確定することができない。上掲のほか、さらに判明した僧名だけを挙げれば、次のようになる。

嘉定四年（1211）俊芿は歸國にあたり、多くの僧侶から書牒や詩頌などが贈られた。これらの僧侶は杭州靈芝崇福寺の志隱・正倫、杭州雷峰顯嚴塔院¹³⁵の志照、杭州褒親（寺）の顯聰・永雲・法祚、明州開元律寺の道源・法久、景福律院の道常・守眞・慧雲・行先・了性、會稽郡の師慧・曇

¹³³ 晦嚴法照に關する先行研究は、大松博典「晦嚴法照の研究」（『駒澤大學大學院佛教學年報』13、1979年7月）と「晦嚴法照の行狀と宗教」（『宗教研究』52-3、1979年2月）の兩文がある。

法照と日本僧との關係については、『續佛祖統紀』や『上天竺寺志』に收載される法照傳記には「丞相史公、舉住四明延慶。海・順二師自日本來、聽講請所撰（作）讀教記、繪師像歸國」と見える。ここで順という人物はいまだ不明であるが、海は泉涌寺の湛海であろう。

¹³⁴ 古雲元粹の贊は、「佛牙舍利傳來記」に「氣衝斗牛豐城劍、光透波心合浦珠。爭似聖人眞舍利、互微塵劫照昏衢」と見える。また、この奥書に「泉涌寺首座、比丘湛海、從白蓮寺堅長老、得佛牙舍利。於上天竺靈山教寺、右（古）雲元釋（粹）拜贊」とある（『泉涌寺史・資料篇』、法藏館、1984年9月、p. 125）。

¹³⁵ 『咸淳臨安志』卷七十八に「顯嚴院、在雷峰塔。開寶中（968-972）吳越王創皇妃塔、遂建院。後有雷峰菴、郡人雷氏故居。治平二年（1065）賜顯嚴額。宣和間（1119-1125）兵燬、唯塔存。乾道七年（1171）重建。慶元元年（1195）塔院與顯嚴始合爲一、五年（1199）重修。咸淳二年（1266）於峰頂創通元亭、望湖樓」とある（『宋元方志叢刊』4、中華書局、1990年、p. 4061）。

秀・常照・文寶、湖州覺悟教院の行彬¹³⁶等であった。このうち、顯聰が俊芻の書道に對して「梵字唐書、宛如眞墨、縱橫筆走龍蛇」という贊を與えた。

それ以外にも、兩浙の各地で會った僧侶は少なくない。例えば、超果寺の善明比丘、杭州開化寺の比丘尼正大姉（亡名）、四明翠巖（亡名）、そして西川僧（亡名）がいった。超果寺の善明比丘は、俊芻に對して「戒行道德、花（華）亭士庶、尊敬如佛」¹³⁷との贊辭を寄せたので、恐らく俊芻が超果寺に止住した時に、ともに修學した僧侶の一人であろう。

また、僧侶の所屬寺院や各寺院の所在地から見て、俊芻は南宋の各地で數多くの僧侶に出會い、幅廣く交流を行ったことが想像される。

四、南宋文人士大夫との交遊

俊芻が交遊した南宋文人士大夫について、『不可棄傳』には次のように記している。

或公卿大夫、聞名皆欽仰、所謂錢相公・史丞相・樓參政・楊中郎等是也。此衆賢者、宋代俊穎、博古儒士。…（中略）…然而深歸釋教、大愛佛乘。問法師律問法法師、朝復暮矣¹³⁸。

上文には、錢相公（象祖）・史丞相（彌遠）・樓參政（昉）・楊中郎（簡）はそれぞれ丞相・參知政事・中郎の官を拜したが、當時の有名な學者でもあった。彼らは深く佛教に歸依して、俊芻を尊敬した。特に「問法師律」あるいは「問法法師」からみて分かるように、彼らと俊芻との間には單に儀禮上の面會だけではなく、佛教の教理學において密接な學問的交流があったのである。

¹³⁶『北磻集』卷五所收の「仁王護國般若疏後序」に「嘉禾古石蘭若傳教行彬、重刊以永其壽爲書之」と見える。同じ天台僧として同人物ではないかと考える。『禪門逸書』初編5・臺灣・明文書局、1980年、p. 60。

¹³⁷『大日佛書』115、p. 524。

¹³⁸ 同上、pp. 524-525。

以上の四人はすべて南宋期の要人で、彼らの活躍の場の中心はほぼ都の杭州である。既述したように、俊芻が宋地滞在での後半期、少なくとも嘉定二年（1208）八月に杭州に滞在していたのである。

錢象祖（1145～1211）は字を伯同、號を止庵といい、台州臨海の人である。太府寺主簿丞・刑部郎官・樞密院檢詳・工部侍郎などを経て、開禧元年（1205）參知政事に任じられ、翌年の三月に資政殿學士を拜した。九月信州（現在の江西省上饒市）へ貶謫され、開禧三年（1208）四月杭州に戻り、再び參知政事となった。錢象祖と佛教との関連については、『佛祖統紀』卷四十八に次のように述べられている。

嘉定四年閏二月、丞相錢象祖、薨於天台里第。象祖之守金陵、嘗問道於保寧全無用、後於鄉州建接待十處、皆以淨土極樂名之、創止庵高僧寮、爲談道之所。自左相辭歸、益進淨業。是月得微疾、…（中略）…惟求生淨土耳、言訖跏趺而逝¹³⁹。

上文によれば、錢象祖はすでに金陵（南京）の郡守を勤めた時、南京の保寧寺に住持した淨全無用¹⁴⁰に道を問い、のちに地元の台州に十個の接待（庵）¹⁴¹を建て、すべてに淨土極樂の名をつけたことから、深く淨土法門を信仰した實踐者としても知られている。彼は俊芻歸國の年、即ち嘉定四年

¹³⁹ 『大正藏』49、p. 431b。これとほぼ同じ内容は明の株宏輯『往生集』卷二（『大正藏』51、p. 140b）の「錢象祖郡守」の項に解説されている。

¹⁴⁰ 淨全無用との交流は錢象祖撰『無用全禪師塔銘』で言及されている。ここに「建業保寧、師之住保寧也。余時守籊病在焉。聞得請將歸師退院事、許以相從、爲天台遊」とある（『天童寺志』卷七）。『中國佛寺史志彙刊』第1輯第14冊、臺灣・明文書局、1980年1月、p. 491。

¹⁴¹ 錢象祖が台州で接待庵を建てる記事に関する参考資料として、宋の洪邁撰『夷堅志』支癸卷四・祖圓接待庵に「二浙僧俗、多建接待庵、以供往來。緇徒投宿、大抵若禪利然。…（中略）…是時錢參政・曹太尉、皆居台州、各有庵舍、適相附近」參照。『夷堅志』、中文出版社、1975年6月、p. 515。接待庵については、石川重雄氏「宋元時代の接待・施水庵について」（『史正』17、1988年10月）、同氏「宋元時代における接待・施水庵の展開—僧侶の游行と民衆教化活動」（『宋代の知識人』、汲古書院、1993年1月）參照。

（1211）閏二月に出身地の天台で亡くなった。

史彌遠（1164～1233）は字を同叔といい、慶元府の鄞縣（現在の浙江省寧波市鄞縣）の人、淳熙六年（1179）進士、慶元二年（1196）大理司直となり、開禧元年（1205）司封郎官兼國史編修、同三年（1208）禮部兼修國史となった¹⁴²。嘉定元年（1208）から歿年の紹定六年（1233）まで寧宗・理宗二朝で二十五年にわたって錢象祖とともに左右丞相を勤めたのである。在位の間に兩浙の禪寺を代表する「五山十刹」の制度を奏立¹⁴³したことは周知の通りである。

錢象祖と史彌遠に比べ、樓昉と楊簡の二人はむしろ宋學の思想家としての名が高い。

樓昉は『宋史』に本傳がなく、『寧波府志』卷二十六・文苑¹⁴⁴によれば、字を暘叔、鄞縣の人、紹熙四年（1193）に進士となり、弟の樓昞とともに文をもって聞こえた。東萊先生と呼ばれる呂祖謙の門人にあたり、理宗朝の時に龍圖閣大學士を拜し、朱仲晦と親交があり、『近思錄』の共編者としても知られ、主著には『崇古文決』三十五卷がある。

楊簡（1141～1226）は『宋史』卷百六十六に本傳¹⁴⁵があるが、『慈湖遺書・附録』に収載される楊簡の門人であった錢時撰の「寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀」¹⁴⁶に詳しい。これによれば、字を敬仲といい、四明慈溪（現在の浙江寧波慈溪市）の人、乾道五年（1169）に進士となり、宋學の思想家を代表する陸九淵の弟子となった。紹熙五年（1194）國子博士となり、嘉定元年（1208）に祕書郎、そして祕書省著作佐郎、兼權兵部郎官を歴任した。すでに慈邑にある德潤湖に止住したので、慈湖先生¹⁴⁷と稱する。

¹⁴² 『二十五史』35・宋史6、臺灣藝文印書館、pp. 5050-5052。

¹⁴³ 明の宋濂撰『宋文憲公護法錄』卷二之下に所收の「淨慈孤峰德禪師塔銘」に「逮乎宋季、史衛王奏立五山十刹、如世之所謂官署」と見える（『和刻影印漢籍叢刊』4、中文出版社、p. 3107）。同じ塔銘は清の際祥撰『淨慈寺志』卷十九にも所收（『中國佛寺史志彙刊』第1輯・19冊、臺灣・明文書局、1980年、pp. 1269-1277）。

¹⁴⁴ 中國方志叢書・華中地方（189）『寧波府志』6、成文出版社、p. 2045。

¹⁴⁵ 『二十五史』35・宋史6、臺灣藝文印書館、pp. 4984-4986。

¹⁴⁶ 『文淵閣四庫全書』1156・集部、上海古籍出版社、1989年、pp. 927-942。

¹⁴⁷ 「簡居德潤湖、瀕以湖在慈邑、易名慈湖。宗其學者、不稱其官、皆稱曰慈湖先

上掲四人のうち、俊芑と錢象祖・史彌遠・樓昉との間に具体的な交流がどうなったかは分からない。楊簡との交遊について『不可棄傳』では次のように記している。

又、著作郎楊先生、事筆硯述聖人道、以贈法師、及從政郎孫起予、一見斯文、感歎之餘、續跋其末。其文在別¹⁴⁸。

これによって、楊簡が「聖人の道」を述べて俊芑に贈り、しかも政郎の孫起予（豫）がその文を見て、感歎のあまり跋文を書いたことが分かる。孫起予は字を商友といい、四明の人、父の孫枝とともに嘉定七年（1214）に進士となった。淳祐四年（1244）に、監察御史の官を拜した¹⁴⁹。孫起予の跋文は現存するかどうか確定できないが、楊簡の「聖人の道」と呼ばれる文は、恐らく『慈湖遺書』卷三所載の「日本國僧俊芑求書」そのものであろう。即ち、

日本俊芑律師、請言于宋朝著庭楊子。楊子舉聖人之言而告之曰、心之精神是謂聖。此心虛明無體象、廣大無際量。日用云爲、虛靈變化、實不曾動、不曾靜、不曾生、不曾死。而人謂之動、謂之靜、謂之生、謂之死。晝夜常光明、起意則昏、則非¹⁵⁰。

「聖人の道」とは上文にある「聖人之言」と同じ意味であろう。「心之精神是謂聖」から「即非」までの内容は「聖人の道」と言えるが、「心之精神是謂聖」の一句はもともと孔子の言葉である¹⁵¹。なお、この「心」をめ

生」参照。『宋元方志叢刊』5・『寶慶四明志』卷九、中華書局、1990年、p. 5105。

¹⁴⁸『大日佛書』115、p. 525。

¹⁴⁹『宋史・列傳』卷百七十八の「劉伯正傳」において「淳祐四年、拜端明殿學士、簽書樞密院事兼權參知政事、眞拜參知事、以監察御史孫起予言罷」参照（『二十五史』35・宋史6、臺灣藝文印書館、p. 5120）。

¹⁵⁰『文淵閣四庫全書』1156・集部、上海古籍出版社、1989年、p. 638。

¹⁵¹『孔叢子・記問』に「子思問於夫子曰、物有形類、事有眞僞、必審之、奚由。子曰、由乎心、心之精神是謂聖」と見える。『慈湖遺書』卷三・贈錢誠甫「孔子曰、

ぐる上文の解釋を見ると、佛教の禪の思想と極めて共通しているようである。これに関連して、『慈湖遺書』卷十八・炳講師求訓に、

孔子曰、心之精神是謂聖。即達磨謂、從上諸佛、惟以心傳心、即心是佛、除此外更無別佛¹⁵²。

と述べられている。ここで「心之精神是謂聖」の「心」は禪宗の以心傳心の「心」であり、「聖」は佛教にいう「佛」であると理解することができる。楊簡の心學は佛學を包括しており、ある意味で宋代儒學を代表する一種の儒佛融合論と言ってもよからう。楊簡から贈られた「聖人之言」の内容を通じて、俊芑がいかなる宋學に強く關心を寄せていたのかを垣間見ることができる。

俊芑が宋學へ關心を寄せたことについては、元の盛如梓撰『老學叢談』卷上においても次の記述が見出せる。

書之百篇、倭國猶有本。…（中略）…湯東潤跋曰、日本僧芑書、朱文公言、聞外國書逸篇皆全、其釋孟子盡心一條、亦托外國本以備考。今北峰之〔弟〕子行果爲予言、芑來中國、見六經之本不同、既歸模其國中本、遣高弟僧護行、以送吳越知舊。中流失舟、芑以喪其弟子、誤謂此書不當入中國、以致於此¹⁵³。

この資料はすでに福井康順の「俊芑律師の宋學初傳について」のなかで取り上げ検討されたものである¹⁵⁴。ここでは、福井の研究を踏まえ、ほか

心之精神是謂聖」参照。『文淵閣四庫全書』1156・集部、上海古籍出版社、1989年、p. 639。また、明の雲棲株宏撰『竹窗隨筆』の心之精神是謂聖の項に「孔叢子云、心之精神是謂聖、楊慈湖平生學問、以此爲宗」とある（『和刻影印漢籍叢刊』7、中文出版社、p. 5305）。

¹⁵²『文淵閣四庫全書』1156・集部・上海古籍出版社、1989年、p. 898。

¹⁵³『文淵閣四庫全書』866・子部・上海古籍出版社、1989年、pp. 520-521。

¹⁵⁴『俊芑研究』、p. 267。

の資料を加え、次のように述べておきたい。

『老學叢談』の撰者盛如梓について、詳しい経歴は分らない。清・紀昀『四庫全書提要』¹⁵⁵によれば、衢州（現在の浙江省衢州市）の人、自ら庶齋と號す。彼は湯東澗の「六經」の跋を引用して上文のように俊芻に関する記録を残している。

湯東澗は、即ち湯漢であり、字を伯紀といい、饒州安仁（現在の江西省餘江市）の人、『宋史』卷百九十七に本傳¹⁵⁶がある。饒縣の主簿、淳祐十二年（1252）に國史實錄校勘、そして秘書省校書郎を歴任して、太常博士に至ったのである。本傳には七十一歳で亡くなったとされたが、出生の年が記されていない。『宋史』卷四十六・本紀の咸淳八年（1272）春正月の項には「己丑、湯漢卒、賜諡文清」¹⁵⁷の記事が見えるので、逆算すると、嘉泰元年（1202）に生まれたことが分かる。その生卒年から考慮すれば、俊芻との直接的交渉はなかっただろう。

湯東澗の跋によれば、南宋滞在中の俊芻は「六經」の版本異同に關心をもっていたこともわかる。そのため、歸國後、「六經」の版本を探して自分の弟子を遣して「吳越の知舊」に贈ったのである。この知舊とは俊芻が南宋滞在中に交流した知友のどれかであろう。ただし、残念なことに、その派遣した弟子は「中流失舟」して命を海におとししまった。

「中流失舟」にかかわる記事は、湯東澗の跋より早く成立した『釋門正統』卷七の北峰宗印傳や『不可棄傳』にも言及されている。それぞれの内容を舉げてみると、次の通りである。

芻遣徒於日本取五部法¹⁵⁸、而徒死于海。吁、聖教行否、亦有時耶¹⁵⁹

¹⁵⁵ 「庶齋老學叢談三卷、元盛如梓撰、如梓衢州人、庶齋其自號也。嘗官崇明縣判官」と見える（『文淵閣四庫全書』866・子部・上海古籍出版社、1989年、p. 513）。

¹⁵⁶ 『二十五史』36・宋史7、臺灣藝文印書館、pp. 5323-5325。

¹⁵⁷ 『二十五史』30・宋史1、臺灣藝文印書館、p. 489。

¹⁵⁸ 佛部・蓮華部・金剛部・寶部・羯磨部の五部建立の法と謂う。『兩部大法相承師資付法記』卷上に「金剛智三藏、於玄宗朝同爲國師、知三藏金藏智解金剛界法、遂於金剛智三藏請傳金剛界五部法」と見える（『大正藏』51、p. 784a）。

¹⁵⁹ 『續藏經』130、pp. 884-885。

（北峰宗印傳）。

同五年春、差思齊・幸命兩徒爲使、贈四分律疏法礪律師撰、並財貨數十物於宋朝、二僧管領、出博多津以後、人物共失、不知存沒。白浪覆船、以入龍淵歟¹⁶⁰（『不可棄傳』）。

以上の兩資料を湯東澗の跋と照合してみると、「中流失舟」の記事は一致しているが、南宋に贈る書物は、それぞれ密教の「五部法」、法礪律師撰の「四分律疏」および儒學の「六經」と異なっている。

俊芺が歸國後に、南宋へ弟子を派遣した回数を知ることはできないが、泉涌寺教團において俊芺の後を繼いで入宋した僧侶には、曇照淨業・月翁智鏡・理性道玄・聞陽湛海の四人¹⁶¹があり、すべて無事に入宋して歸國したことが確認できる。千里の波浪をわたり、「中流失舟」の危険を免れないとはいえ、別々の書物を持ち三回にわたって南宋にまで贈り、すべて海難にあったとはとうてい想像し難い。上掲した『不可棄傳』の記録を注目すると、南宋に贈るとした書物には法礪律師撰の「四分律疏」のほか、財貨數十物もあったので、その中に儒學の「六經」や密教の「五部法」も含まれていたのではないかと考えられる。つまり、三回の海難ではなく、一回の派遣において途中遭難したと見るべきであろう。即ち俊芺の歸國後七年目の建保五年（1217）の春に弟子であった思齊・幸命を遣わしたことは事實として認められるのである。

このように、儒學の「六經」、密教の「五部法」、及び法礪律師撰の「四分律疏」などの逆輸入の動きは、唐末の會昌廢佛やそれ以降の社會動亂のため、多くの佛教典籍が失われていた現實を物語っている。また、このことは、俊芺が南宋において當時の佛教々學、及び宋學に關心を拂いながら、僧侶・文人士大夫との間に深く交流を持ったことを示唆している。

また、湯東澗の跋に見られる俊芺渡宋の動きは、實は北峰宗印の弟子で

¹⁶⁰ 『大日佛書』115、p. 528。

¹⁶¹ 『律苑僧寶傳』卷十一所收の「戒光寺開山曇照業律師傳」「來迎院月翁鏡律師傳」「我圓理性二律師傳」「聞陽海律師傳」參照（『大日佛書』105、pp. 253-254）。

あった行果という人から聞いた話である。行果については、『佛祖統紀』卷十七収載の北峰宗印法嗣¹⁶²の内に「南澗行果」という名が見える。やはり俊苧と同門の出身であった。また『續佛祖統紀』卷一収載の北峰宗印法嗣の下に、

法師行果、號南澗。住天竺靈鷲、與湯文清公漢、爲莫逆交、有唱和詩文¹⁶³。

とあって、南澗行果は杭州の天竺靈鷲（下天竺寺）に住止し、湯文清、即ち湯漢との交流を行い、二人の間に往來した詩文もあった。「南澗」という號は靈隱飛來峰の南澗に止住したことによって名づけられ、湯漢の「東澗」という號は何かの關連があるらしい。ともあれ、俊苧と湯東澗との間に直接的交流はなかろうと思われるが、同じ北峰宗印の門人であった南澗行果とは何らかの交流があっただろう。

實は、北峰宗印の法嗣の中では、南澗行果だけではなく、士大夫である趙彥肅と吳克己（1140～1214）も俊苧と交流があったようである。

趙彥肅は、生卒年末詳、字は子敬（欽）、嚴陵（現在の浙江省杭州市桐廬縣）の人、慶元（1195～1200）に進士となり、若くから北峰宗印にまみえ、佛法の大意を論じており、「洛學之翹楚」と評されている。著作に『復齋易說』六卷が現存している。

吳克己（1140～1214）の傳歴については、『釋門正統』卷七の記事によれば、字は復之、鎧庵居士と號し、目疾のため、圓通大士に祈念して治癒したという。のち深く佛教を信奉し、宗鏡・止觀・寶積などを修學した。嘉

¹⁶² 十六人の名前は「古雲元粹、佛光照、梅峯梵奎、石溪思壽、石鏡清杲、慈感文圭、蒙泉了源、剡源覺先、桐洲懷坦、南峯思誠、日本俊苧、雲巢如寶、南澗行果、嚴陵趙彥肅、鎧菴吳克己」とある（『大正藏』49、p. 235a）。

¹⁶³ 『續佛祖統紀』卷一の「行果傳」（『續藏經』131、pp. 0712-0713）は極めて簡略であり、その末尾には無文道璨（1211-1265）の手になる「祭文」が収められている。この「祭文」は道璨の『柳塘外集』卷四（『禪門逸書』初編 5、臺灣・明文書局、p. 65）にも収載されている「祭靈鷲果南澗講師」と對照してみると、何箇所かの出入があるので、注意を要する。

定七年（1214）十一月十五日に七十五歳で亡くなった。儒學の著作に『儒語讀史精騎』二卷、『雜著』・『歷代綱領』各一卷、『習易』・『遺藁集』・『封建井田』各三卷、『語孟集註』五卷があり、佛教關係では『科四教儀』・『楞嚴綱目』・『止觀大科』・『法華樞鍵』・『楞嚴集解』を著したが、すべて散佚してしまったようである。ただし、それらの書の題名から見て、儒佛に精通した學者だったことに相違ない。呉克己の名を冠する佛教關係の現存文獻は『佛祖統紀』卷五十所收の「重刊刪定止觀序」・「與喻貢元書」の兩文、及び『樂邦文類』卷二所載の「刊往生行願略傳序」¹⁶⁴のみである。なお、呉克己の著作に關連して、『釋門正統』卷七にある次の記事に留意すべきである。

晚編釋門正統、曰紀運、曰列傳、曰總論、未就倫理。今茲所集、資彼爲多。宗鑑不沒其實、於其高議、必標鎧菴曰字以冠之¹⁶⁵。

周知のように、『釋門正統』は司馬遷の『史記』の本紀・世家・志・内傳・外傳という構成に準じて編纂したものである。上文によって、宗鑑の編集とされる八卷の『釋門正統』は、實は呉克己（鎧庵）の手になる内容、紀運・列傳・總論を參照して増修されたものがある。ただし、八卷のうちどの部分が呉克己によって編輯されたのか。それを解明するための手掛かりとなるのは、上文で指摘しているように、宗鑑が呉克己の先輯の功績を埋没させないため、必ず「鎧菴曰」の字を冠したという事實である。

興味深いことに、『釋門正統』卷三・卷七・卷八にそれぞれ一箇所ずつ俊芿に關する記録が見出せる。三箇所の内容は、卷七の一箇所には「嘉定十七年、嗣子元粹紹其席云」¹⁶⁶という記述があるので、嘉定七年（1214）に亡くなった呉克己によって書かれたものではないが、ほかの二箇所は呉克己の手になる可能性がある。これは俊芿と呉克己との間に交流があったかどうかを考える上で極めて貴重な記録であるので、以下に若干の検討を

¹⁶⁴『大正藏』47、p. 175c。

¹⁶⁵『續藏經』130、p. 893。

¹⁶⁶同上、p. 885。

加えたい。

まず、『釋門正統』卷三・弟子志において密教の傳承を記述した上で、次のような一文がある。

先是不空弟子慧果、授與日本空海、傳授不絶。近俊芺來雲間從北峰印學者即遺派。學術行業、眞東海翹楚也¹⁶⁷。

弟子志の主な内容は、各宗派の傳承を記述したものである。上文では中國の密教が不空から恵果へ、また恵果から入唐僧の空海へ授與され、それが絶えずに引き續き俊芺まで傳わっていたと言われる。

ここで留意すべきなのは、上文の後で「鎧菴贊」、また「鎧菴疏、位居己辨」¹⁶⁸という記述が見出せることである。先にも触れたように、呉克己の書いたものであれば、必ず宗鑑が「鎧菴曰」と示したので、如上の内容は実際に呉克己の撰述ではないかと考えられる。

こうした推論を證左するため、まずこの文を書いた背景を探てみたい。上文において俊芺は不空の「遺派」として認められ、しかも俊芺の學術と行業は「眞に東海の翹楚なり」と高く評價されている。なぜ俊芺に對してこれほどの評價がなされたのか。これは俊芺の南宋における密教に關する活動と密接な關連があつたのであろう。

『不可棄傳』の記録によれば、開禧三年（1207）の春、俊芺は超果寺に滞在した間に、北峰宗印の命により當地の章氏・周大孺人のために密教の不動法・七佛藥師法を修し、様々な靈驗を感得したのであつた。このため、華亭の信者が彌陀三尊の像・金剛經の板木を俊芺に献上し、超果寺の善明比丘は「戒行道德、花（華）亭士庶、尊敬如佛」¹⁶⁹という贊辭を呈した。上文の内容は、恐らく俊芺渡宋の密教活動を知った上で執筆されたものではないかと思われる。

次に、上文の措辭を見てみよう。「近俊芺來雲間」の「近」（最近）と

¹⁶⁷ 同上、p. 780。

¹⁶⁸ 同上、p. 781。

¹⁶⁹ 『大日佛書』115、p. 524。

「來」（来る）の表現によって、執筆者が當時華亭（雲間）に滞在したのではないかと推測される。呉克己は北峰宗印の在家弟子として、華亭や超果寺に滞在しても不思議ではない。実際に、呉克己撰の梁肅傳において「曾於北峰處、觀寫本」¹⁷⁰と明記されており、即ちかつて北峰宗印のところで『梁肅文集』という寫本を見たことがあったと自述している。「北峰處」とは恐らく北峰宗印が長年止住した超果寺を指すのであろう。もしそうであるならば、上文の書寫期間については、俊芻が密教作法を修した開禧三年（1207）の春以降、呉克己の歿年嘉定七年（1214）までの間、いわゆる呉克己の晩年に執筆したものと考えられる。

さらに、『釋門正統』卷八にある次の一文を舉げて見てみたい。

鎧菴曰、南山一宗、始優婆離、給集毘藏、…（中略）…古來弘成論、論師之義、謂空宗五義、分通大乘、遂立圓宗戒體。令被日本法師立問、終莫能答¹⁷¹。

上文の冒頭には「鎧菴曰」と見えるので、この文は呉克己が書いたものであるのは確實できる。この内容は『不可棄傳』の割注に「釋門正統第四云、圓宗戒體註曰、今被日本法師立問、終莫能答」¹⁷²と引用されている。また圓宗戒體に關する議論について、『律宗問答』の「彼云増受菩薩戒疑」¹⁷³でも見出せるので、上文にいう「日本法師」とは俊芻を指すに違いない。

このように、呉克己は俊芻の超果寺における密教修法を見聞したのみならず、嘉定二年（1209）に杭州で律學に關する俊芻の問答を承知していた

¹⁷⁰ 『續藏經』130、p. 758。

¹⁷¹ 同上、p. 918。

¹⁷² 『大日佛書』115、p. 525。『不可棄傳』の場合に「第四」とは「卷八」と訂正すべきである。『釋門正統』の「令被」は『不可棄傳』が訂正したように「今被」であろう。

¹⁷³ 例えば、「二師縁相違難曰、圓宗戒體、元依現前一人而發、豈可壇上十師所發耶」參照（『續藏經』105、p. 730）。

可能性もある。したがって、俊芑が北峰宗印の在家弟子であった趙彥肅との交渉を行ったかどうかは断定できないが、少なくとも呉克己と直接的な交渉があったことが認められよう。

最後に、俊芑が交遊した文人士大夫において樓鑰の名を見落とすことはできない。

樓鑰（1137～1213）は、字を大防といい、明州鄞縣の人である。『宋史』卷百五十四¹⁷⁴にその傳記が収載されているが、宋の袁燮¹⁷⁵（1144～1224）撰『絜齋集』卷十一「資政殿大學士贈少師樓公行狀」¹⁷⁶に最も詳しい。この「行狀」によれば、樓鑰は隆興元年（1163）に進士となり、考官の胡銓（1102～1180）から「翰林の才」と評され、文才に秀いで勅令により「淳熙法議」を刪修した。紹熙初年（1190 頃）から、考功郎兼禮部、中書舍人兼直學士院を歴任し、嘉定元年（1208）十月、左丞相の錢象祖の下にあつて知樞密院事となった。晩年、自ら攻媿主人と號し、『攻媿集』百二十卷が現存している。

前にも触れたように、山陰義鋈が南山・靈芝の二律師の像を描き、樓鑰に依頼して「贊」を作ったことがあった。贊の内容は『俊芑研究』の「俊芑律師遺文」に収載されているが、判讀できない文字が何箇所かある。實は、この贊は『攻媿集』卷八十一に収録され、贊文の次に跋文も付いている。即ち、

南山律師贊

曰禪曰教、無非爲人。惟茲律儀、尤切于身。

仰止南山、與佛無間。人天師尊、不容贊歎。

¹⁷⁴『二十五史』35・宋史6、臺灣藝文印書館、pp. 4867-4868。

¹⁷⁵袁燮は、字を和叔といい、明州鄞縣の人である。その傳記資料は「龍圖閣學士袁公墓志銘」（楊簡『慈湖遺書・補篇』）、「顯謨閣學士開府袁公行狀」（眞德秀『西山先生眞文忠公文集』卷47）、「顯謨閣學士開府袁公行狀」（袁燮『絜齋集・拾遺』）、「絜齋袁先生傳」（王應麟『四明文獻集』卷6）がある。

¹⁷⁶『文淵閣四庫全書』1157・集部96、上海古籍出版社、1989年、p. 638。

靈芝律師贊

南山既遠、教道中微。化身再來、是爲靈芝。

持律益嚴、護法甚勞。靈芝之風、南山相高。

佛法、自天竺流入震旦、久矣。而四海之外、奉之尤謹。今有日本國僧俊芴、慕南山靈芝之法、航海求師、首畫二師之像、求余爲贊。芴公、恪守律嚴、究觀諸書、既得其說、欲歸以淑諸人。余非學佛者、吾儒曲禮三千、散亡多矣。然見於日用者、如入公門而鞠躬、上東階而右足、雖造次、不可廢也。詩曰、我心匪石、不可轉也。我心匪席、不可卷也。威儀棣棣、不可選也。此非律之說乎、歸矣、使律之一宗、盛行於東海之東。于以補教化之所不及、其爲利益、豈有窮哉¹⁷⁷。（下線は筆者の施したものである）

最初に、贊の文意を見ると、南山道宣律師に對しては佛と同じく人天の師尊と贊歎し、靈芝元照律師に對しては南山道宣の化身である。つまり、南山と靈芝との律學は一脈相承ということになる。次に、跋文の大意をまとめてみると、佛法は天竺から中國に傳來して久しく、四海の外においてもっとも信じられ、現在、日本僧の俊芴が南山道宣・靈芝元照の律學を慕い、海を越えて入宋し、戒律を嚴守し、諸書を究明したのである。二律師像の贊文は俊芴の請によって書かれたものである。上文の下線部分は『詩經・邶風・柏舟』から引用したもので、これを用いて樓鑰が儒者の威儀と佛門の律儀を贊歎して、歸國後の俊芴に律學を宣揚するよう期待を寄せた。

如上の贊文がいつ書かれたのかを『攻媿集』は明記していない。京都の泉涌寺に現存する二律師の像には贊文の末にそれぞれ「嘉定三季中元 四明樓鑰作贊」とあり、これは俊芴が歸國する半年ほど前の嘉定三年（1210）七月に書かれたものである。この贊文と跋文を通じて、俊芴と樓鑰との間に直接的交流があったことが確定できる。

¹⁷⁷『四部叢刊』初編・集部・『攻媿集』4、臺灣・商務印書館、1975年、p. 746。また南宋における榮西の活動記録については、『攻媿集』卷五十七の「天童山千佛閣記」にも見られる。

おわりに

以上、南宋における俊芿の行歴をめぐって若干の考察を試みた。その結果、俊芿は都の杭州をはじめ、台州・明州・秀州・湖州・温州に至るまで、ほぼ兩浙の全域にわたって遊學したことがわかった。その遊學した寺院から、ほぼ三期に分けることができる。初期は餘杭徑山禪寺・雪竇禪寺、中期は四明景福律寺、後期は華亭の超果教寺、杭州の下天竺教寺となり、それぞれ禪、律及び天台の教學に研鑽した経歴が捉えられる。そのうち、日本僧と関連の深い天台山には俊芿は三回にわたって訪れ、彼にとってもっとも聖なる存在であったことが窺える。また、徑山寺と景福寺は日本僧として恐らく俊芿が初遊であり、それ以降、日本僧の多くが訪れ、格別の意義を持つ寺院となった。更に、南宋滞在期間の半分以上というもっとも長く止住した超果寺は、現在、何の遺蹟も残されていないが、日本僧であった俊芿と密接な関連があったので、中日佛教交流史上においてその寺院の名は決して忘れられないものである。

俊芿は禪・律・教の寺院に遊學するとともに、多くの禪・律・教の僧侶に師事して積極的に南宋佛教の教理を研修したのである。注目すべきなのは、師事した思岳・元聰・義銛・居簡などがすべて大慧派に属した禪僧であったことである。それは南宋佛教において禪學隆盛という背景があり、臨濟禪が絶大な勢力をもったことを示している。禪僧以外に、律僧との交流において、少なくとも三年にわたって如庵了宏に師事し、またその門人であった日山守一、法弟の上翁妙蓮と交流し、さらに杭州において教觀と律學をめぐって了然・智瑞・淨懷および妙音などの律師とともに論議を行ったこともある。更に、教僧との交流についてみると、北峰宗印のもとで七年前後修學し、同じ宗印の門人であった古雲元粹・南潤行果との交流もあった。

南宋期の入宋僧は殆ど「五山」の禪寺に遊學したが、俊芿の場合は超果寺や下天竺寺などの天台系の寺院を中心に歴訪し、長年にわたり天台學を修學したということは注目し値する。俊芿は戒律のため入宋したが、遊學した寺院や師事した高僧を見ると、戒律はもちろん、當時隆盛であった佛

教々學——禪のほか、天台の教學に関心を持っていたことが窺える。こうしてみると、宋代佛教において禪の教學が盛んになっていた一方で、天台學も緩やかながら教學の振興を維持していたことが察せられる。

一方、俊芑は僧侶のみならず、文人士大夫との交遊も持った。それらの中には丞相の錢象祖・史彌遠、文人として名の高い楊簡・樓鑰、および北峰宗印の弟子であった呉克己などが挙げられる。かれらとの交遊から、俊芑の幅廣い関心が窺える。特に楊簡の「聖人之言」、樓鑰の贊、また盛如梓撰『老學叢談』に収載される湯東澗の跋文から見て、俊芑は佛學以外にも、宋代文化を積極的に攝取したことが知られる。俊芑が交遊した文人士大夫はすべて佛教の篤信者とは言えないが、佛教への関心をもち、互いに文化的に影響を與え合ったのは確かである。したがって、南宋における俊芑の行歴は佛教だけではなく、中日文化交流史上において多大な役割を果たしたに違いない。

俊芑の活躍は宋代の佛教々團において高い評價を得た。例えば、超果寺の善明比丘の「戒行道德、花（華）亭士庶、尊敬如佛」、呉克己の「學術行業、眞東海翹楚」などの贊辭が現われたのである。このような高評は宋代だけではなく、明代にまで及んでいる。明の金陵（現在の江蘇省南京市）瓦官寺の僧であつた無逸克勤の『書』に、

南宋寧宗之朝、俊芑法師先於日本傳瑜伽密教、入中國謁北峰于抗靈山^(ママ)¹⁷⁸、亦盡通其旨、是皆一代偉人也¹⁷⁹。

とあり、「一代偉人」と高く評價している。このように、俊芑入宋の成果は後世の中國佛教においても多大な影響を與えたことが推察される。

安貞元年（1227）に俊芑は示寂した。その後も、俊芑によって開創された泉涌寺の教團において中國佛教との交流が途切れることはなく、俊芑の

¹⁷⁸ 杭靈山は杭州の下天竺寺を指すのであろう。下天竺寺は宋の大中祥符初（1008 頃）に靈山寺とも稱したからである。ここで克勤は俊芑が杭州の下天竺寺で北峰宗印に謁したと傳えている。

¹⁷⁹ 『續藏經』101、p. 951。

後を繼いで入宋した律僧が何人もあった。彼らは南宋においてどのように活動を行っていたのかについては今後の課題にしたい。

註記の略號

『大正藏』＝『大正新脩大藏經』（大正新脩大藏經刊行會、1979）

『續藏經』＝『卅新纂大日本續藏經』（國書刊行會、1989）

『大日佛書』＝『大日本佛教全書』（佛書刊行會、1984）

『印佛研』＝『印度學佛教學研究』

『俊芿研究』＝（石田充之編『俊芿律師－鎌倉佛教成立の研究』、法藏館、1972）

付記

本稿は、2007年12月花園大學に提出した修士論文「俊芿在宋の行歴」を基に一部修正して成ったものである。第二節の「南宋において遊學した寺院」は2008年11月29日、花園大學第79回禪學研究會學術大會で「俊芿在宋の行歴について一遊學した寺院を中心にして」と題して口頭発表した。第四節の「南宋文人士大夫との交遊」は筆者自身によって中國語に翻譯し、「日僧俊芿與南宋文人士大夫的交往」との題目で國立臺灣大學の『臺大佛學研究』第22期（2011年12月）に掲載した。また、この論文とほぼ同じ内容で、2008年9月、俊芿開山の京都泉涌寺で講演したこともあった。なお、修士論文を提出してから今までの五年間、南宋における俊芿の行歴を含め様々な研究が進んでおり、特に京都泉涌寺心照殿學藝員の西谷功氏により「我禪房俊芿、泉涌寺僧及南宋佛教」（第九屆吳越佛教唯識學研討會論文、杭州：2010年）などの論考が發表された。最後に、「俊芿在宋の行歴」を執筆するにあたり、當時の指導教官である沖本克己先生をはじめ、花園大學の諸先生方から大變お世話になった。ここに記して、あわせて厚くお禮を申し上げたい。

Summary

Shunjo's 俊苐 Journey and Studies
in Southern Song China

Dingyuan

Two countries separated only by 'a narrow strip of water', China and Japan have a long history of friendly exchanges. Throughout this history, Buddhist monks played a major role in bridging the cultural and religious flow between the two nations. Already in the Nara 奈良 Period, many Japanese Buddhist monks braved the dangers of the sea and traveled to Tang China to seek the Dharma. In the Kamakura 鎌倉 Period, as envoys between these two nations became more frequent, an increasing number of monks traveled to Song China. We find among these Dharma-seekers such famous names as Eisai 榮西, Dogen 道元, Enni 圓爾, etc. Their journeys and studies in China have been subject to considerable academic investigation, but little is known of Shunjo 俊苐 (1166–1227), another important figure in this period.

Shunjo arrived in China in the fifth year of the Qingyuan Period (1199) staying there for about twelve years. This is much longer than the periods spent by Eisai, Dogen, or Enni. So far, however, Shunjo's life in China has been little studied in spite of the large number of relevant materials. This paper hopes to redress this lacuna and examine Shunjo journey, studies with eminent Chinese monks, and exchanges with contemporary literati. This will help us gain a better understanding of his activities in China as well as the history of the cultural exchanges between the two countries.

*Research Fellow,
Strategic Research Project for Private Universities
Granted by the Ministry of Education of Japan
'Establishment of the Research Centre
for East Asian Buddhist Manuscripts'
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*